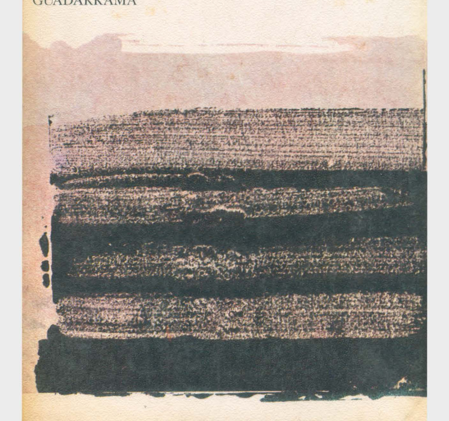
JULES MONNEROT

DIALECTICA DEL MARXISMO

GUADARRAMA



¿Por qué es el marxismo una doctrina aparte, una filosofía, una ciencia, que implica acción, totalidad, universalismo, sacrificio y muerte? Para contestar a esta pregunta esencial, hay que conocer su método específico, que es la Dialéctica, y la historia de este concepto. Este libro es una clave para comprender una filosofía y su revolución.

La revolución cultural de nuestros días en:
Religión, filosofía, ciencia, economía, sociología, psicología, arte, literatura, política.
Las obras maestras del pensamiento actual. Libros ya clásicos y otros que nos ofrecen las líneas auténticas de la cultura de nuestros días.



PUNTO OMEGA tiene el ambicioso empeño de ofrecer en forma sencilla y a módico precio todo el mundo ideológico del siglo xx, las ideas que dominan al hombre actual en todos los campos del saber. Será el espejo vivo de nuestra cultura y de la que se desea para el futuro.

Este libro reproduce la segunda parte de la obra
Sociología del Comunismo,
publicada por Ediciones Guadarrama en 1968

Depósito legal: M. 11.888-1968

Impreso en España por

T. G. EDICIONES CASTILLA, S. A. Maestro Alonso, 23 - MADRID

INTRODUCCION

El marxismo es considerado, atinadamente, como una crítica de la economía política, como un saber destinado a dar cuenta de los hechos, a abrir nuevas perspectivas, como una filosofía y como una anticipación general de la historia del mundo. Atinadamente se ha comparado la previsión con los acontecimientos que le han seguido. Puntos de vista por los cuales es necesario pasar. Necesario, pero no suficiente. El marxismo es todo eso, pero no es solamente eso. Cada uno de esos puntos de vista aísla un aspecto de un conjunto, una superficie de un volumen, como si no quisiéramos considerar más que una cara, geométricamente determinada, de un poliedro de cristal. Cada una de estas determinaciones *define* un campo de estudio. Esto es lo que George Sorel llamaba *disrupción,* pretendiendo significar con esta palabra que, para someter a nuestro estudio un aspecto cualquiera de lo real, debemos *arrancarlo* del mundo, igual que hacemos con una piedra o un árbol. En esta elección interviene necesariamente la arbitrariedad. Considerar el marxismo como religión, tal como hemos hecho y haremos, no significa que no haya nada científico en el marxismo, sino sim-

plemente que no todo lo que hay en él es científico.

Según algunos, del marxismo subsiste solamente una técnica de la lucha por el poder político. Hasta el punto que, para estos «realistas políticos», el marxismo es eso y en definitiva no es mucho más que eso. El error que cometen no me parece menor que aquel en el que incurren aquellos para quienes el marxismo no es más que una teoría económica, o una filosofía o una anticipación histórica. Son errores de la misma naturaleza, podríamos decir que se trata del mismo error, es decir, siguiendo la célebre definición de Spinoza, de la misma «verdad menor», verdad que se transforma en contra-verdad en cuanto desconocemos su carácter limitado, y que no puede ser en absoluto verdadera si no nos basta. El marxismo es, *en efecto,* una técnica de la lucha por el poder. Pero los hombres y las «masas» no se movilizan por tales luchas más que si son de tal modo que la religión comunista pueda propagarse, *conquistar.* En este sentido, el secreto (por así decir) de la decisión reside en la afectividad humana. De modo que reducir el marxismo a una serie de normas tácticas —lo que sin duda es, pero no solamente—, por tentador que resulte para aquellos que sienten horror ante la metafísica y la mística, no deja por ello de ser un error de tal naturaleza que en última instancia refuta lo mismo que tiende a demostrar, ya que la estrategia y la táctica sólo son posibles si hay tropas, y hay tropas porque la religión comunista ha conquistado y es capaz de conquistar adeptos.

Los que se alían siempre al más fuerte, y siempre después de la acción, solamente se adhieren a la victoria. Pero sólo puede haber victoria si antes ha habido batalla, y quienes combaten en las luchas en primera línea son los *fanáticos.*

Es posible tratar de la religión comunista sin tratar de la dialéctica. Es posible describir una religión desde fuera, como hacen algunos novelistas con sus personajes. Es posible mantenerse en el plano superficial y accidentado de la historia que sólo narra las acciones y se abstiene de ir más lejos. Es posible tratar una religión sin tratar de los mitos, el dogma y la psicología de los sacerdotes. Pero si uno se propone antes que nada hacer inteligible una determinada religión, si uno quiere comprender este fenómeno, es decir, captar su significado, es preciso que trate de los mitos, el dogma y la psicología de los sacerdotes. En el caso que nos ocupa, más aún que en otros, está claro que no se puede eludir el problema de la naturaleza y del valor intrínseco de las ideas en cuestión. La «vertiente» religiosa del fenómeno da cuenta de que las ideas nunca son refutadas, ni realmente transformadas, ni reemplazadas. Esto es señal de que hay algo más que ideas o, si se prefiere, de que el contenido intelectual de la idea no agota la idea misma, que es preciso ahondar más, ir hasta la afectividad. La naturaleza especial de tales ideas es lo que explica el hecho de que haya podido formarse a la luz del día un «Islam» con el suficiente poder para arrollar todo lo que no es él mismo.

El «núcleo intelectual» de esta «concepción del mundo» indica ya su fuerza motriz. Por ello no esquivaremos la necesidad de tratar (a grandes rasgos) las propias ideas-madres. Y esquivaremos mucho menos esta necesidad por cuanto nuestra postura intelectual aparecerá entonces con toda claridad. No vacilaremos, pues, en romper aquí la unidad de tono de este estudio en donde se consideran las cosas, en sus capítulos especiales, sistemáticamente desde el punto de vista de la comprobación sociológica y de la orientación política que la prolonga en el presente y en el futuro.

Pocas palabras hay cuyo uso sea más criticable que la palabra *dialéctica;* su uso acarrea siempre más inconvenientes que ventajas. A causa de la actual confusión de las ideas, de la inestabilidad de las denominaciones, en una palabra, de la *crisis de la expresión* que caracteriza este gran tránsito en que estamos, acaso nunca ha estado tan motivada una afirmación como ésta. Sería necesario casi definir esta palabra, dar cuenta de ella cada vez, en relación con lo que estamos hablando. Es un mal sistema suponer, de manera más o menos implícita, que cada vez que un filósofo utiliza esta palabra se refiere a la misma cosa: la palabra «dialéctica» no tiene en absoluto la misma estabilidad que la palabra «substancia». De hecho, en los diferentes filósofos que utilizan esta misma palabra, nunca se trata de la misma cosa. Todas esas acepciones tan diversas, y muchas veces inconmensurables unas con otras, para nosotros no tienen en común más que se trata de una manera

de pensamiento, insegura y azarosa en relación al término de comparación que constituye la manera consciente del pensamiento llamada científica, aquella a la que se llega partiendo de los resultados de las ciencias y dándose cuenta de la forma en que un determinado número de hombres (número relativamente pequeño en relación a la población de la Tierra) ha accedido a ella corrigiéndose unos a otros.

Se trata de un tema inagotable. Pero que el lector se tranquilice, aquí no trataremos ni daremos cuenta más que de nociones y valores absolutamente esenciales, excluyendo los varios desarrollos filosóficos a que aquéllos incitan. No pretendemos escribir una obra filosófica ni de historia de la filosofía (todo lo más somos unos buscadores de significados). A veces no nos ha sido posible llevar a buen fin nuestro propósito sin tocar temas como los que queremos evitar; no por ellos mismos, sino porque si no se tocan resulta imposible tratar, aunque sea de manera muy sumaria, el marxismo y la postura que ocupamos con relación a este fenómeno (y este «nos» no significa, como se verá en seguida, solamente «yo»). No tenemos mucha simpatía por esta subdivisión especial de la retórica que con mucha frecuencia hoy día es designada con el nombre de filosofía [1]: se trata aquí de cuestiones mucho más graves.

[1] No queremos decir que todo lo que hoy se llama filosofía sea eso.

I

MARX, HERACLITO, HEGEL

Poco es lo que se sabe de Heráclito: que se vio envuelto en las luchas políticas y sociales de una época de crisis, que siendo combatiente estuvo expuesto a las vicisitudes de una época de luchas sin merced. Si bien sólo han llegado hasta nosotros ciento veintiséis fragmentos, todos muy breves, de indudable autenticidad, conocemos en cambio bastante bien la historia de Efeso y del Mediterráneo oriental del siglo VIII al IV a. de C.; sabemos en general en qué tipo de circunstancias pudo Heráclito pensar lo que pensó. Se expresa de manera gnómica; su pensamiento no se rodea de un aparato de pruebas, y en la medida en que pudo hacerlo (ya que la casi totalidad de su escritos se ha perdido), este aparato no serviría para nosotros. Tal como se nos aparece el pensamiento de Heráclito, nos sentimos más inclinados a denominarlo *sabiduría* que filosofía, a compararlo con el de Min-Tseu o Confucio más que con el de Kant o Hegel, el cual no es posible reducir a ningún sistema ni a ninguna filosofía. El tiempo

no ha hecho justicia de lo que Heráclito dijo del Tiempo...

En Heráclito dos elementos han atraído electivamente a los hombres, dos elementos que no son más que uno: esos dos elementos, los opuestos y el devenir, hacen nacer en nosotros las vibraciones que a través de veinticinco siglos el aristócrata de Efeso nos comunica aún. La realidad, tal como la aprehende Heráclito, se presenta como devenir, es decir, como sucesión; pero lo que le afecta electivamente de esta sucesión es que la realidad, al fluir, se opone a ella misma; que a un fenómeno parece oponerse otro fenómeno. El devenir parece estar en lucha consigo mismo, y las oposiciones a veces son discordantes y a veces terminan en un acuerdo en el que no subsiste nada de ellas mismas, pero que entonces encuentra una nueva oposición. Se trata de la misma realidad, es decir que no se trata de *contradicciones*, sino de contrarios. Es *un pensamiento muy próximo a las cosas*, apenas exterior a ellas. Los dos fenómenos llamados contrarios son dos fenómenos que se oponen en el hecho, y sólo son contrarios porque se oponen en el hecho. En el devenir, la lucha tiene un papel motor. *Se llama contrarios a los elementos que luchan, porque luchan*. Son contrarios porque se *contrarían*. Estamos aquí a nivel del ser real y, por así decir, «dentro de las cosas». Sería menos inexacto hablar de *oposiciones* que de *contrarios*, y menos inexacto hablar de *contrarios* que de *contradicciones*, ya que se trata de una oposición *dentro de las cosas*, y

que, como decía Alain, en las cosas, no hay *«dicción»*.

Esta es el alma de la dialéctica. De ahí viene (en el plano de la historia universal, ya que en el plano de su propia historia todo hombre es Heráclito) esta manera de pensar. Deseosos de encontrarse antepasados, los que hoy día pretenden pensar así han observado atinadamente que esa intuición no está ausente de algunas filosofías. Eso es, en efecto, indiscutible y manifiesto en Proclo, Nicolás de Cusa y Jacobo Boehme. Pero no en esos pensadores a los que los neo-dialécticos de los siglos XIX y XX han pedido inspiración, salvo Hegel, y para ellos todo lo que es anterior a Hegel pertenece, no a la historia, sino a la prehistoria de la dialéctica.

Heráclito vivió las oposiciones, las expresó bajo una forma gnómica anterior a toda diferenciación y división del pensamiento humano en arte, teología y filosofía, forma cuya oscuridad y riqueza son de aquellas en las que los románticos ven un atributo de *la naturaleza*. Un pensamiento tal, por adoptar el mismo lenguaje romántico que en este caso es el más adecuado, está enraizado en el ser, en la naturaleza. Hegel escribió [2]: «Con (Heráclito) tocamos tierra [3]; no he dejado de adoptar en mi lógica una sola de las proposiciones de Heráclito.»

[2] *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Citamos la traducción al francés de Guterman y Lefebvre en *Hegel, Morceaux choisis*, París, 1939.

[3] Subrayado por nosotros.

El ser es proceso. Según Hegel, Heráclito capta con el pensamiento lo que ocurre en el ser. A Heráclito le pide el secreto de *el* Método que «es un modo universal, interno y externo, sin limitación, la fuerza absolutamente infinita; ningún objeto, en tanto que se presente como algo externo, alejado de la razón, independiente de ella, puede resistírsele, no puede, ante él, ser de naturaleza particular, no puede impedir ser penetrado por él. De ese modo el método es el *alma de la substancia;* nada se capta y conoce en su verdad si no está *completamente sometido al método;* es el método de cada hecho particular...» [4]. En los fragmentos de Heráclito, incluso completados con todo lo que los antiguos nos han dicho de él, no hay método, sino intuición. Hegel afirma haber hecho de esta intuición un método. Cuando se dice que de esta intuición se ha hecho un método, ¿tiene la palabra método el mismo sentido que en la expresión «método científico»? ¿Se trata realmente de un «programa que regula anticipadamente una serie de operaciones a cumplir y señala ciertos errores que hay que evitar con vistas a alcanzar un resultado determinado»? [5], ¿se toma la palabra método en la misma acepción cuando se habla de método dialéctico que cuando decimos «método de las variaciones concomitantes» o «métodos estadísticos» (por mantenernos

[4] *Ciencia de la lógica.*

[5] Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Art. Méthode.*

en un plano general y no hablar de los métodos particulares, que sirven para obtener estos resultados determinados por poco que nos hayamos sometido a aquellos métodos determinados)?

El marxismo, como crítica de la obra de determinado número de economistas ingleses del siglo XIX, se sitúa en la historia de la «economía política» en que Marx es menos que Adam Smith y no más que Ricardo. Desde este punto de vista, Marx sería uno de los hombres que han contribuido a edificar la ciencia económica. Parte de la aportación de Marx se integra en esta ciencia y desde entonces no se distingue de las demás partes de la misma, como parte de la aportación de Newton se integra en la física y no se distingue de las demás partes de ésta. En el curso de la evolución de la física, la aportación propia de Newton a la física puede cambiar de sentido y revestir un significado distinto; pero ya no hay *newtonismo* en cuanto la aportación de Newton queda definitivamente integrada en la física, que no es algo inmóvil y acabado, sino una ciencia en devenir, en la que se refleja el devenir del espíritu humano. Debemos pues considerar que Marx aportó algo a la «economía política» (y a otras partes de la sociología). Podemos, pues, considerar el marxismo, tomado en Marx y sólo en Marx, como un sistema, parte del cual está hoy día integrado en la ciencia, mientras que otra parte ha quedado fuera de ella como heterogénea, inasimilable. Podríamos decir que una parte de la obra de Marx pertenece a la ciencia y otra a la filosofía. Eso se dice de Descar-

tes y Leibniz, cuando separamos de sus posiciones o de sus sistemas filosóficos sus descubrimientos y trabajos matemáticos. Pero, en su mayoría, los marxistas no aceptan la idea de que Marx haya trabajado solamente, como tantos otros, en el edificio común de la ciencia y tenga solamente derecho a un capítulo o a un párrafo en la historia de la filosofía. Si el marxismo es científico, no lo es como el resto. No se contenta con ser científico. Se trata de una ciencia que tiene la particularidad de exigir, por ejemplo, tomar las armas, conspirar, etc. Y si es una filosofía, no es una filosofía como las demás: es una de esas filosofías que exigen morir y matar. No podríamos decir lo mismo de Descartes, Spinoza o Leibniz... Estas pretensiones particulares del marxismo parecen unidas en él a la presencia del elemento que se designa con el nombre de dialéctica; todo lo demás, que se puede clasificar ya sea bajo el título de ciencia o bajo el de filosofía, no presenta tales exigencias [6]. Esto bastaría para incitarnos a examinar este elemento dialéctico, examen que se presenta no como una simple curiosidad filosófica, sino como una necesidad.

¿Transformó Hegel la intuición de Heráclito en método? Y si es posible sostenerlo así, ¿cuáles son las características de este método? ¿Las consecuencias dinámicas y revolucionarias que en-

[6] Esa separación analítica, si respondiera a otra cosa que no fuera una necesidad técnica de investigación, desconocería el objeto mismo.

gendra la presencia de este elemento dialéctico son inherentes a este método mismo, se deben al hecho de que este método es un método científico, o, por el contrario, al hecho de que este método es ajeno a todo método científico?

Hemos visto ya que la primera diferencia que separa la dialéctica del método o, más exactamente, de los métodos científicos, es que cada método científico sólo vale dentro de ciertos límites, que cada método científico es parcial y sólo vale para un determinado objeto. El método dialéctico, según Hegel, en cambio, es universal, es la ley del devenir, la ley de las cosas, el sistema que da cuenta de ellas (y que sólo, en su unidad, puede dar cuenta de la totalidad de las cosas). Esta ley de las cosas debe aplicarse y verificarse en todos los terrenos que los hombres han solido separar.

Heráclito llamaba a las oposiciones vividas, comprobadas o imaginadas por él y que le parecían que tenían en el *cosmos* (no separa la historia de la materia) un papel motor, *contrarios*. En la noción de devenir, hay una distinción entre la noción de ser y la de tiempo: la lucha de los contrarios forma parte de la misma substancia del devenir. En Heráclito, la oposición (la contrariedad es la oposición pensada) tiene un papel motor. En Hegel, no se trata de oposiciones ni de contrariedades, sino de contradicciones, y la que tiene el papel motor es la contradicción. Es decir que Hegel llama contradicciones a los antagonismos.

Antes de seguir, importa plantear la siguiente pregunta: ¿tiene la palabra dialéctica el mismo

sentido en Marx que en Hegel? En caso negativo, nada de lo que dijéramos para Hegel valdría para Marx. Tenemos, pues, que decidirlo antes de proseguir.

La objeción de una diferencia específica de las dialécticas hegeliana y marxista que provendría de que ésta sería «materialista» y aquélla «idealista», en nuestro caso no es más que una distinción formal y de escaso interés. Toda teoría es idealista, en cuanto que sólo puede expresar ideas, y realista, en cuanto que pretende dar cuenta de la realidad (en el caso de que lo pretenda, como sucede igualmente en Hegel y en Marx). Hegel no dudaba de que su filosofía se basaba en la realidad. Marx sabía perfectamente que expresaba «ideas». Sólo el espíritu conoce o comprende las realidades, y no hay espíritu vacío. Siempre es el mundo, tomado en su consistencia y su duración, el contenido del espíritu; el mundo el que suministra la materia para pensar. La diferencia entre idealismo y realismo, considerados ambos como fenómenos (el materialismo es una especie particular de realismo ingenuo), no es en este caso más que una diferencia de *tendencia,* una diferencia en primer lugar psicológica, en el sentido en que parece que el idealismo separa de manera menos estricta que el realismo el mundo exterior a él, considerado como objetividad, obligación y disciplina, del mundo en él, que tiende a escapar a estas limitaciones. El mundo del idealista parece ser que es menos imperante y que en él predomina el *principio del placer,* mientras que el *principio*

de realidad se impone más rigurosamente al realista. La diferencia entre idealistas y realistas no reside en el objeto: el objeto es siempre el mundo. Tanto Hegel como Marx ven los procesos dialécticos en las cosas. Y cuando nos hacen partícipes de lo que han creído discernir en ellos, tanto uno como otro nos comunican ideas. De modo que conviene examinar si las dialécticas de Marx y de Hegel son diferentes, sin conceder al epíteto que en uno y otro caso se ha añadido a la palabra dialéctica más valor del que tiene.

Nadie jamás ha pretendido que la definición que en 1886[7] dio Engels de la dialéctica fuera infiel a Marx: «La dialéctica es la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano.» Ahora bien, esta definición es hegeliana. La distinción entre «mundo exterior» y «pensamiento humano» hace resaltar mejor el hecho de que todo obedece a *una misma* ley. Engels (o Marx) no añade nada a Hegel, para quien la dialéctica es la ley general de los procesos del ser y el método universal del espíritu. Lo que, en el estilo «cientifizante» de finales del siglo XIX, está exactamente expresado por la frase de Engels que acabamos de citar. Los que opinan que la dialéctica rige los «procesos humanos» pero no los «procesos naturales», son

[7] En *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica.* Trad. al francés de M. Olliver, París, 1930, página 92.

eclécticos y no pueden decir que sigan ni a Hegel ni a Marx.

Deborin, entonces uno de los filósofos oficiales de la U.R.S.S., reafirmó las mismas posiciones en 1921: «La dialéctica, tomada en su acepción general, es una ciencia cuyo objeto es la determinación de las leyes generales de movimiento y evolución que rigen, al mismo tiempo y de la misma manera, la naturaleza, el pensamiento y toda la historia humana... Estas leyes o formas son conceptos fundamentales sobre los que se basa todo el conocimiento científico. Por una parte son formas del pensamiento, conceptos; pero además son formas de existencia real, principios objetivos. Por eso la dialéctica es, al mismo tiempo, una lógica, puesto que está relacionada con el pensamiento, y una ciencia de la realidad, ya que estudia las relaciones reales que existen entre las cosas» [8]. Aunque Deborin fue condenado a muerte en enero de 1939 por «idealismo menchevizante», sus proposiciones citadas siguen siendo «los fundamentos de la teoría general de las ciencias enseñadas hoy aún por todos los profesores de filosofía en todos los centros de enseñanza superior rusos» [9].

Por ser la dialéctica para Hegel la ley general del ser, es también el modo del pensamiento humano, tal como lo pudo comprobar en él mismo, y el de las cosas, de la «naturaleza» y de la «historia».

[8] Citado por Ph. Franck: *Le principe de causalité et ses limites.*

[9] *Ibid.*

Según Marx, la dialéctica (de Hegel) es la descripción formal y abstracta de la marcha real de los procesos que tienen lugar en la realidad, que se desarrollan en el mundo y en la historia, en todo lo que es historia, es decir, en todo lo que es humano, economía, arte, religión, «ideología»... Marx osciló siempre entre este concepto y el de la supremacía de la economía.

En el concepto de la dialéctica no hay en Marx nada más que en Hegel, sino algo menos. Se trata de la misma dialéctica. Si bien esta palabra tiene sentidos completamente diferentes en Platón o incluso en Kant de una parte (o por lo menos tiene dos sentidos) y de otra en Hegel, tiene el mismo sentido en Hegel y en Marx. La diferencia estriba en que a partir de mediados del siglo XIX, Marx se ciñó a realidades más limitadas, más rigurosa y científicamente determinadas. A causa de la diferencia de época, en la segunda mitad del siglo, la dura paciencia científica adquiere, gracias a los resultados que obtiene, el suficiente prestigio para imponerse a aquellos que entre 1830 y 1850 adoraban la «especulación».

En la segunda mitad del siglo XIX, el cientifismo se juntará con el hegelianismo en los fundadores del marxismo, los cuales se declararán partidarios, a la vez, de los métodos científicos y del método hegeliano. ¿Pero estos dos elementos se funden en un todo homogéneo?

Todo cuanto de esencial dice Hegel sobre la dialéctica, manera de ser de la realidad y método para percibirla, se encuentra en Marx, Engels y

Lenin, como atestiguan todos aquellos que mejor han comprendido a estos teóricos. Eso nos va a permitir intentar la elucidación de esta idea fundamental común a todos ellos y extraer las consecuencias de esta elucidación (o de esta tentativa) en cuanto a la naturaleza del marxismo y a la naturaleza de nuestras proposiciones.

«Se suele considerar la dialéctica —dice Hegel— [10] como una actividad externa y negativa, que no pertenece a la cosa misma, que tiene su fundamento en un esfuerzo subjetivo por alterar y disolver lo sólido y lo verdadero, o que, por lo menos, sólo conduce a la vanidad del objeto tratado dialécticamente.» Si traducimos estas frases hegelianas a un lenguaje más familiar, significan que antes de Hegel se solía entender por dialéctica una actividad de disputar. La dialéctica, tomada en este sentido, es, en algunos filósofos y muchas veces en el Sócrates platónico, *una técnica para oponer, gracias a silogismos artificiosamente dispuestos, el adversario a sí mismo, hasta paralizarlo y obligarle o bien a decir lo que uno quiera que diga o a callarse.* Esta acepción de la palabra es por lo menos la más popular y hace de la dialéctica y de la sofística términos casi sinónimos. Está claro que una actividad de este tipo no pertenece a la cosa misma, sino a aquel que habla de la cosa. Zenón de Elea puede reducir al silencio u obligar a asentir al contradictor que sostiene que el movimiento existe, pero esta argumentación

[10] *Wissenschaft der Logik*. Introducción.

deja intacto el movimiento. Esto es lo que Hegel llama «un esfuerzo subjetivo para disolver lo sólido y lo verdadero». Pero no se trata más que de un modo de hablar. Por eso Hegel añade que, no pudiendo disolver lo sólido y lo verdadero, una dialéctica de este tipo se disuelve, de hecho, a sí misma. Aquel a quien Zenón ha reducido al silencio o al asentimiento, cuando el efecto de las palabras de Zenón deja de hacerse sentir sobre él, decide al reflexionar que la inexistencia y la vanidad no son atributos del movimiento, sino atributos de la dialéctica de Zenón. Un interlocutor como éste llega a la conclusión de «la vanidad del objeto tratado dialécticamente», es decir, de la vanidad de la actividad intelectual y verbal de Zenón con respecto al movimiento. Una dialéctica así es una propiedad del que habla, no de aquello de que habla. Hegel lleva a cabo una conversión total, es decir, una revolución. Su concepto de la dialéctica la convierte en una propiedad de la cosa (es decir del proceso, ya que el universo de Hegel es un universo en movimiento) *tanto* como en una propiedad del espíritu. El «espíritu» y «las cosas» sólo representan una escisión en el interior de un mismo elemento. La famosa diferencia entre el «idealismo» de Hegel y el «materialismo» (que, para colmo, no merece este nombre) de Marx, se reduce a una vana e inútil cuestión de preminencia entre el espíritu y la cosa. Marx sostiene la prioridad de la cosa. La dialéctica, según él, está en el espíritu porque *antes* está en la cosa. Siempre, según Marx, la dialéctica, como actividad del espíritu, refleja la

dialéctica como movimiento del ser fuera del espíritu [11].

Además, el uso en semejante caso de la palabra «reflejo» es hoy día insostenible y se debe a puntos de vista, pasados ya, que pesan sobre el pensamiento del mismo Marx, ya que «reflejo» significa imagen reflejada, es decir, exactamente fiel, enteramente pasiva, sin actividad propia con relación al modelo (nuestra imagen en el espejo). Ahora bien, *el hombre no refleja, refracta.* Para Hegel, la dialéctica en el ser exterior y la dialéctica en el espíritu hacen más aún que proceder de un mismo todo,

[11] En este caso el marxismo medio cita automáticamente el prefacio de la segunda edición del tomo I de *El capital:* «Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente diferente del de Hegel; es exactamente opuesto a él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que según él se convierte en sujeto autónomo bajo el nombre de razón, es el que crea la realidad; para mí, al contrario, la idea no es otra cosa que la materia, pero la materia traspuesta y traducida en el cerebro humano.»

La «acusación» de idealismo que se hace en este párrafo a Hegel no tiene nada en común con el razonamiento que demuestra que el método dialéctico de Hegel es «exactamente opuesto» al de Marx. Desde nuestro punto de vista, no se trata más que de una diversión. Decir que el método dialéctico de Marx es exactamente opuesto al de Hegel es un juego de palabras. En cuanto a la metáfora, no menos ritualmente repetida por los marxistas, de que Marx volvió a poner sobre sus pies la dialéctica hegeliana, no es más que un modo de decir (que yo ni siquiera en-

son dos caras de una misma realidad, se suponen. Sólo abordamos la diferencia entre «idealismo» y «realismo» —que nos parece, sobre todo, una especie de ejercicio escolar— porque el tema nos obliga a ello. Lo que nos importa es que la dialéctica, tanto en Marx como en Hegel, no es un procedimiento de personas dedicadas a la discusión, como en los sofistas, sino una propiedad característica de todos los procesos [12] reales, como dice Engels en la definición citada más arriba.

Según Hegel, el error que se cometía generalmente antes de él consistía en hacer de la antino-

cuentro feliz) que intentó aplicarla a zonas más limitadas, más *terre à terre,* para que así diera resultados más tangibles. En cuanto al tercer miembro de la frase de Marx, es contradictorio y de una contradicción por nada «dialéctica». La idea, dice Marx, 1.°, «no es otra cosa que la materia», esto está claro; 2.°, pero es «la materia traspuesta y traducida en el cerebro humano». Este segundo miembro de la frase contradice al primero, y, además, el pensamiento expresado parece incierto en sí mismo, de una incertidumbre fundamental. Si lo examinamos de más cerca, veremos que carece de sentido: si decimos que la materia se traspone en el cerebro humano, que es material, no vemos cómo aparece la idea, y si la idea aparece, no hemos avanzado mucho a partir del punto en que estábamos antes de leer la frase. El misterio o el problema quedan intactos.

[12] En este punto Platón, Proclo, Nicolás de Cusa y Jacobo Boehme son precursores de Hegel, como éste afirma expresamente en su *Curso de Historia de la Filosofía.*

mia, a la que él llama contradicción, una propiedad del hombre que habla y piensa y no de la cosa de que habla o en que piensa, no de la propia realidad. «Se ha sentido —dice Hegel, pensando no sólo en Kant sino, más allá de él, en todos los grandes metafísicos que nosotros llamamos «clásicos»— una especie de ternura por el mundo; se ha pensado que la contradicción sería una mancha para él, y que hay que atribuirla a la Razón, a la esencia del espíritu. No es difícil admitir que el espíritu encuentra contradicciones en el mundo fenoménico, es decir, en el mundo tal como aparece al pensamiento subjetivo, a la sensibilidad, al entendimiento. Pero cuando se comparan la esencia del mundo y la esencia del espíritu, nos asombramos de esta especie de bondad y de humildad con que afirman que no es la esencia del mundo, sino la esencia del pensamiento, la razón, la que contiene la contradicción... Kant sólo enumeró cuatro antinomias... El punto esencial que debemos señalar es que no hay solamente cuatro antinomias sacadas del mundo, sino que las hay en todos los objetos cualquiera que sea su naturaleza, como en toda representación, en todo concepto y en toda idea. El objeto esencial de la investigación filosófica es establecer y reconocer esta propiedad de las cosas; propiedad que constituye el momento dialéctico de la lógica...» [13]

Hegel quería «una lógica que no difiriera en

[13] *Encyclopädie*. Introducción.

nada de su objeto, de su contenido». Esta lógica es la dialéctica. Esto fue pura y simplemente reafirmado, después de Hegel, por Marx, Engels, Lenin y todos aquellos que se han declarado seguidores suyos. Piensan, después de Hegel y como Hegel, que «la contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vida; una cosa se mueve, tiene impulso y actividad por cuanto tiene una contradicción en sí misma» [14]. Marx y Lenin lo repetirán más de una vez y en los mismos términos. Los marxistas no tienen nada que ver con el concepto hegeliano según el cual el movimiento por el que la realidad se produce es «el movimiento por el que el pensamiento se piensa a sí mismo». Han calificado (y viniendo de ellos se trata de una condena sin apelación) este concepto de místico, el cual, en efecto, no sirve para nada a los utilitarios. Pero no basta haber hecho esto para sostener que la dialéctica pretendidamente materialista es «todo lo contrario» de la dialéctica de Hegel. Los marxistas siguen a Hegel al afirmar que la «negación» (es decir, la oposición), «es la fuente interna de toda actividad, de todo movimiento espontáneo, vivo y espiritual, el alma dialéctica que tiene [virtualmente] toda la verdad en su interior». ¿Cómo surge de hecho este «momento dialéctico»? Uno puede sentirse llevado, por ejemplo, a afirmar que cierta determinación es propia de un objeto, y luego afirmar que la determinación contraria le es propia. Hegel busca

[14] *Wissenschaft der Logik*, libro II.

y encuentra la contradicción en el objeto del conocimiento. Igual que el pensamiento, la realidad objeto del pensamiento no es más que movimiento, proceso. Lo que Marx y Engels deben a Hegel, es el haber comprendido que *todo el mundo deviene historia,* y que para seguirle en esta odisea *el pensamiento humano está ya desarraigado.* Gracias a esta nueva visión todo a vuelto a ponerse en marcha. «Desde ahora», escribe Engels [15], tendremos «siempre conciencia de la relatividad necesaria de todo conocimiento adquirido, de su dependencia con respecto a las condiciones en las que ha sido adquirido». Las parejas de opuestos, los contrarios venerables, también se han puesto en marcha, ya no hay nada fijo, un bien se convierte en un mal, lo que era verdad se convierte en falso, lo que era diferente se convierte en idéntico, lo que era necesario pierde su necesariedad. Mediante el devenir, el bien revelará el mal que lleva en sí, y el mal sus buenos efectos. Lo que antes parecía azar será necesario, eslabón de un riguroso encadenamiento. Toda la historia de la cultura del siglo XIX es la lucha de los procesos contra las cosas, la lucha entre la necesidad de fijar el pensamiento y la vida, y la historia descubierta, explorada, conocida como ley de la vida y del pensamiento humano. El hombre irá contaminando todo lo demás de historicismo, y el universo, tomado en su totalidad, y tomado en su elemento primero que no cesa de dividirse, de

[15] *Loc. cit.,* p. 94.

diversificarse y de particularizarse, será cada vez más una historia (sólo tiende a perder este carácter cuando se pasa del mundo de los individuos al mundo de los indiscernibles); «génesis», «desarrollo», «evolución», «transformismo», «relación», «relatividad», todas estas ideas que la filosofía y la ciencia van proponiendo y rechazando, acuden a la brecha en el combate contra la concepción de un saber dogmático inmutable y cerrado.

Según Marx y Engels, ellos extrajeron de un pensamiento aún sin raíces en la historia real el verdadero *organon* del mundo moderno: «Lo que les falta a todos esos señores —decía Engels refiriéndose a los sabios y pensadores 'burgueses'— es la dialéctica.» Para que eso fuera verdad hubiera sido preciso que Hegel se hubiese separado enteramente del pensamiento occidental que le alimentó, y que, con la excepción de Marx y Engels, no hubiera ejercido ningúna acción sobre este pensamiento después de él. Hubiera sido necesario, por una parte, que Hegel, como resultado de este pensamiento y depositario de cuanto pudiera contener de válido, sólo hubiese sido continuado por el marxismo y que, por otra parte, no se hubiera formado nada válido fuera del marxismo y al mismo tiempo que él. El panorama del pensamiento moderno demuestra que no ha sido así. Las dominantes del pensamiento hegeliano no estaban encerradas en el sistema de Hegel. Viviendo él, y después de su muerte, los elementos vitales de la cultura occidental, cuya grandiosa síntesis constituyó su gloria, siguieron y siguen

actuando, haciendo que aquélla supere los obstáculos transformándose para integrarlos. Además, fuera del marxismo, se han conseguido resultados capitales y se han experimentado métodos capitales. La obra principal de Marx, *El capital,* obra inacabada, es una crítica profunda de la economía política inglesa, disciplina que se ha desarrollado fuera de toda influencia de Hegel, que ha seguido o encontrado otros caminos. La economía política «burguesa» (es decir, todos los escritos económicos no marxistas) continuó, después de *El capital,* obteniendo resultados nuevos, experimentando nuevos métodos, y el «modo de pensar» dialéctico ha servido y sirve aún a otros que no son Marx ni los marxistas. Marx y Engels valen en tanto que usuarios del pensamiento y de la ciencia occidentales; ya que contribuyeron en su tiempo, que ha pasado, a hacer de ellos lo que son sin por eso confiscar su valor y fecundidad para uso exclusivo de su descendencia legítima. En realidad, Lenin, en *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo,* sigue tan de cerca al inglés Hobson, que uno se pregunta lo que hubiera sido el libro de Lenin si éste no hubiese leído el de Hobson. El marxismo no ha torcido esta poderosa corriente, ha hecho una cosa muy distinta. Las pretensiones del marxismo al monopolio en el terreno del espíritu, o incluso a la supremacía, sólo pueden examinarse en el plano de una sociología de la religión. Como creencias, demuestran poseer un pietismo colectivo y un charlatanismo clerical. Es típico de cualquier creencia presentarse a sí misma como un saber.

Al describir la dialéctica (movimiento y comportamiento de los fenómenos ante el pensamiento y del pensamiento ante los fenómenos, que son dos caras de una misma realidad), Hegel describe un rasgo del pensamiento occidental de los siglos XIX y XX, lo describe en el lenguaje que le es propio, lo transcribe en el registro sistemático que es el suyo. Atestigua con ello, a la vez, una sensibilidad histórica y un poder de síntesis sin par. Describe lo que es, como resultado de lo que fue. Mediante la representación abstracta de procesos cuya naturaleza supo tan bien captar, pudo anticipar el futuro. Pero no es preciso haber leído a Hegel o haber seguido sus cursos para ser, sin saberlo, dialéctico. Basta con ser profundo y penetrante, y ser de su *tiempo*.

¿De qué se trata? La mejor manera de decirlo es comentando pura y simplemente a Hegel o, más exactamente, traduciéndole, quitándole la arquitectura conceptual de aire medieval con la que edificó el heraclitismo moderno en la que se bañó toda la cultura occidental del siglo XIX y que ha sido la fuente de la del XX. En esta perspectiva, *Marx es un pensador como los demás*, al que debemos más que a muchos otros, pero cuya aparición no constituye el año primero de una nueva era ni divide irrevocablemente la historia humana en un *antes* y un *después*. Sus discípulos rusificados, en la medida en que se alejan —cosa que hacen cada vez más— del manantial común del que Marx extrajo su fuerza, no podrán aportarnos lo que buscamos. Cierto es que es otra cosa la que aportan.

II

MARX, HERACLITO, HEGEL

CONTINUACION

LUCHA Y DEVENIR: LA DIALECTICA

«El objeto es lo que es en las determinaciones del pensamiento y el concepto.» Traducción [16]: lo que da cuenta de un fenómeno es la conexión de ese fenómeno con otros fenómenos. Las relaciones de ese fenómeno con otros fenómenos. Las «determinaciones» de un objeto del pensamiento pueden ser otros tantos fenómenos percibidos. Para captar un fenómeno, para que sea inteligible, es preciso pasar de ese fenómeno a lo que no es él. Un fenómeno se comprende mediante otros fenómenos.

Para captar, por ejemplo, el fenómeno del Im-

[16] *Wissenschaft der Logik.* Sería más exacto decir: interpretación. Es decir, que no es éste *el* sentido con exclusión de cualquier otro, el único significado. Quiero subrayar aquí la fecundidad y fuerza de la síntesis hegeliana. La fecundidad de un productor de ideas se pone de manifiesto en la multiplicidad de *traducciones* posibles.

perio romano (esquematizo al máximo, no se trata sino de un ejemplo rápido), es preciso comprender [17] este fenómeno de unificación a partir de una diversidad recorrida ya anteriormente por varios movimientos diferentes de unificación ninguno de los cuales duró ni, por tanto, tuvo éxito. Ni la dominación de una «polis», Esparta, Atenas o Tebas, ni la dominación de una confederación o liga de ciudades dominada por una ciudad (una confederación de ciudades realmente libres e iguales en derecho no había siquiera podido producirse), ni la dominación de Alejandro, que pronto se fragmentó en una diversidad de monarquías particulares. En esas monarquías brilla un efímero reflejo de imperios acabados, un fantasma de tradición persa en los Seleucios y los Antíocos, de tradición faraónica en los Ptolomeos. El mismo despotismo persa conquistó poblaciones que habían vivido bajo otras monarquías: Sumer, Akkad, los imperios babilónicos, asirios, neo-babilónico en Mesopotamia, en Asia Menor las monarquías kasita, hitita, mitaniana. El despotismo persa sufrió las influencias de esas culturas, ciertas tradiciones monárquicas; igualmente Egipto estuvo, durante más de dos milenios, sometido a varios sistemas de relaciones internacionales, guerra, comercio, alianza, lo que hizo que todos esos imperios tomaran unos de otros determinados rasgos culturales.

[17] Tomo esta palabra en el sentido de *intelligere*, no en la acepción que recibe hoy día cuando se le opone a «explicar».

Podrimos decir que en toda la cuenca mediterránea existía la idea de un gran imperio en el que reinaba un monarca bienhechor. Para que esta idea tendiera a realizarse era preciso solamente esta necesidad, sentida más o menos intensamente, pero con carácter universal.

Para comprender el Imperio romano, es preciso también percibir las contradicciones internas a las que dio lugar el crecimiento y la expansión de Roma. El crecimiento condujo a la expansión, la expansión determinó un nuevo crecimiento (con sus crisis de crecimiento), el crecimiento y la expansión, en este caso particular, se engendraron y determinaron mutuamente hasta que llegaron a un punto de saturación. Las contradicciones internas de Roma, contradicciones motoras de su desarrollo, fueron contradicciones económicas, políticas y sociales. A causa del conflicto de las *gentes,* de las grandes familias con la plebe, los recién llegados, en un momento en que Roma no era sino una pequeña población de agricultores guerreros próxima aún al régimen tribal, osciló entre el gobierno aristocrático de las *gentes* y la tiranía, mediante la cual las diferentes facciones fueron contenidas y sometidas gracias al poder de un hombre que tenía en sus manos una fuerza armada (*la* fuerza armada) y mantenía a distancia las facciones antagonistas, bien apoyándose exclusivamente en una de ellas bien practicando una política de péndulo. Un mismo estado social caracterizado por un desarrollo económico rápido dio lugar, en todos los pueblos del Mediterráneo cuyo régimen político era el de

la ciudad (metrópoli o colonia cuyos vínculos con la metrópoli pronto se habían roto), a la democracia o a la tiranía. (El gran desarrollo económico y marítimo favorecía más bien el liberalismo y la democracia, pero la historia de esta época muestra, más o menos en todas partes, oscilaciones sucesivas de la tiranía a la democracia y de la democracia a la tiranía. Basta que una de las facciones derogue o deje dormir las leyes, o paralice su ejercicio, para que se pase de la democracia a la tiranía.) La república en Roma, de la primera guerra púnica a la última guerra macedónica, fue esencialmente el gobierno de una oligarquía campesina, en cierta medida abierta, que dirigió la política exterior y la guerra. Pero el poder de esta oligarquía no fue nunca lo bastante seguro para permitirle dormirse: tuvo que contar con una oposición popular, que tenía medios jurídicos para ponerse de manifiesto y a la que además esta oligarquía suministraba los jefes. La conquista de la cuenca mediterránea favoreció el nacimiento del poder del dinero, de la clase capitalista de los caballeros. Esta clase, al desarrollar las transacciones comerciales y financieras, a partir de las exacciones de la conquista y las especulaciones de los suministros militares, condujo a la oligarquía puramente senatorial a una mayor rapacidad territorial. Amenazada, esta última reaccionó consolidando las bases agrarias de su poder. La clase media rural, de pequeños propietarios libres que hasta Mario suministró casi exclusivamente el ejército de la conquista, fue o exterminada en la guerra o expropiada por la oligarquía

de grandes terratenientes que constituyó los *lati-fundia* y desarrolló una economía basada en la esclavitud (la conquista y las victorias romanas suministraban esclavos en abundancia). Por donde se produjo, paralelamente a la destrucción de la clase media de pequeños propietarios libres, el desarrollo de una clase de proletarios urbanos. Al mismo tiempo, Roma, aprisionada aún en el marco y en el régimen de la ciudad, tuvo que hacer frente a las revueltas militares de los pueblos itálicos que había movilizado para vencer, pero a los que no había concedido todos los derechos de los ciudadanos romanos. Al mismo tiempo también, el gran número de esclavos llegados de todas las orillas de la cuenca mediterránea, con sus dioses y sus formas de pensamiento, determinó unos nuevos modos de sentir y de pensar y además las rebeliones de esclavos. La formación de la riqueza latifundista sólo fue posible porque el nivel de vida de la mano de obra era muy bajo. Las últimas rebeliones de esclavos llegaron a sacudir durante unos días los mismos cimientos del poderío romano. Mientras tanto, la clase capitalista, en la disputa del mundo, rivaliza con la oligarquía de grandes terratenientes y militares y produce hombres de gran importancia. Mario, el padre de Pompeyo, y Cicerón son caballeros. La conquista produjo, además, un nuevo poder. El *imperator* no debía su poderío solamente al hecho de que formaba parte de la oligarquía, o más bien sólo debía a ello, en el caso en que formara parte de ésta, cosa que no ocurría con Mario, una «base de partida».

El fundamento real de su poderío es, por una parte, la conquista, el hecho de haber dado a Roma nuevos súbditos, nuevas riquezas que explotar, de haber deslumbrado a la plebe con sus triunfos y larguezas, y por otra, la creación de un ejército que ya no es un ejército de ciudadanos, sino un ejército de hombres unidos a su jefe por el éxito común —nada serían sin su jefe, su jefe nada sería sin ellos— cuyos intereses no son los de la oligarquía: esos hombres unen su porvenir, sus esperanzas y su destino al «imperator». A este «imperator», que ya no puede considerar los problemas mundiales como si fuera un simple miembro de la oligarquía y a quien el marco de la *urbs* tiene que parecer demasiado estrecho para resolverlos. Aunque respete aún (sobre todo si no puede hacer otra cosa) las formas exteriores, orgánicamente ya no cree en ellas, para él ya no pueden ser categorías sacrosantas. *Los problemas tienden a plantearse en términos mundiales* (se trata del mundo mediterráneo, pero éste, para los mediterráneos, era *el* mundo). El «mundo» mediterráneo tenía comunicación suficiente con China y la India para conocerlas y comerciar con ellas, pero no para chocar en la escena de la gran política exterior. El Imperio parto, que separaba Roma del Oriente, sólo era un Imperio periférico destinado a ser sometido (sólo el Islam logró someterlo). Fue entonces cuando la civilización helenística, en la que los romanos participaban cada vez más plenamente y que cada vez más iba siendo la medida de unificación de la cuenca mediterránea,

propuso al «imperator» el modelo de la monarquía absoluta, le impuso el deseo y la imagen del déspota bienhechor, divino o casi divino, que unificaría el mundo, llevaría, sostendría y crearía el orden. Desde este momento todo está dispuesto para el Imperio. Los cimientos están echados y el telón se levanta sobre el acto siguiente.

Es fácil observar que cada uno de los fenómenos aportados en este ejemplo es distinto y puede ser estudiado aparte. Pero, al mismo tiempo, ninguno de estos fenómenos se comprende si no es por relación a una parte de los demás y, en última instancia, a todos los demás. Cada uno de estos fenómenos remite a los demás fenómenos en su conjunto general y sólo se le puede comprender realmente mediante las conexiones que le unen a los demás fenómenos. Al mismo tiempo, queda claro el papel motor de las contradicciones: se busca una salida a las contradicciones que amenazan la existencia de la sociedad en la que se producen, y esta salida es una *vía nueva*, un camino que conduce a un nuevo estado del mundo. Los componentes mayores de los términos precedentes quedan superados y conservados. Por lo que respecta a lo que Hegel llama el retorno al primer término que se encuentra en el tercero como «negación de la negación», en este caso es la unidad del Imperio, en el que vuelve a encontrarse la unidad de la *urbs*, pero bajo una forma totalmente irreconocible. Se ha producido un cambio de plano y de escala. Y precisamente este cambio de plano y de escala es lo que, en este caso

particular, constituye la originalidad del fenómeno.

Hegel no hace otra cosa que formular en su lenguaje abstracto característico la idea de una conexión dinámica de los fenómenos y los modos intelectuales que captan esta conexión dinámica: el paso de un aspecto de la realidad a otro aspecto de la realidad, el paso de un hecho localizado en el espacio a otro hecho localizado en el espacio, de un hecho situado en el tiempo a otro hecho situado en el tiempo, paso que efectúa el hombre que quiere dar cuenta de un nuevo fenómeno (el Imperio romano, en nuestro ejemplo), que intenta realmente la inteligencia de ese fenómeno nuevo. Para aclarar realmente la historia del Egipto faraónico (o del principado de Pompeyo), Eduardo Meyer no tiene necesidad de ser marxista e incluso, lo probaremos después, necesita no serlo; le basta con ser un buen historiador europeo, un buen historiador alemán de finales del siglo XIX. Cuando Hegel dice: «El objeto (el contenido del conocimiento) es lo que es en las *determinaciones* del pensamiento y del concepto», pasamos de la noción de *cosa* a la noción de un «*nexus*» de fenómenos, a la *interdependencia dinámica* en el tiempo y en el espacio (más tarde se dirá en el continuo espacio-tiempo) de los fenómenos a los que debemos, para considerarlos, aislar unos de otros, y, por otra parte, unir mediante una multiplicidad de relaciones.

Hegel prosigue: «*De hecho, sólo ellas* (esas determinaciones) *importan, ya que son los verdaderos objetos y contenidos de la Razón y lo que*

entendemos por objeto y contenido distintos de ellas, sólo vale por ellas y en ellas. No debemos considerar, pues, como defecto de un objeto o de un conocimiento el hecho de que se manifiesten como dialéctica por su constitución o por una conexión externa.»

Podríamos decir, en este caso, que el vocabulario de Hegel queda superado por su pensamiento. De todos modos, señala bien claramente que «objeto» significa contenido del conocimiento, o más exactamente aún, aquello que estamos en vías de conocer, aquello cuya inteligencia vamos a adquirir.

¿Qué significa «de un objeto o de un conocimiento» el hecho de que se manifiesten como dialéctica? Significa, como hemos subrayado a propósito de nuestro ejemplo, que ese fenómeno es relativo a otros fenómenos, que está, en relación con ellos, en una situación de dependencia (pero la dependencia es mutua), que, por consiguiente, tiene su significado a la vez en sí mismo y fuera de sí mismo, y que este significado está, pues, sujeto a variación. La noción que adquirimos de la historia varía con el número de cosas que sabemos de ella y la orientación de nuestro apetito de conocimiento. La historia cambia con las épocas, no solamente porque se enriquece, sino porque no siempre se plantea las mismas cuestiones. El estudio de los fenómenos económicos del siglo XIX y el interés que este mismo siglo comenzó a mostrar por el estudio de los fenómenos económicos, permitieron a los modernos

conocer mejor que Montesquieu y Gibbon, y de manera diferente, lo que los antiguos llamaban la historia de los romanos. No hay sino apreciar la distancia recorrida en un siglo y el cambio de puntos de vista de Gibbon a Rostovzeff. El significado de un fenómeno histórico varía, pues, con el tiempo. La realidad efectiva y determinante del tiempo se manifiesta en que los investigadores descubren (o, si se prefiere, instituyen) nuevas relaciones y, al hacerlo, «patentizan» nuevos fenómenos. De ello se sigue que el conocimiento como sistema no puede ya representarse como una arquitectura inmóvil de conceptos. Cada fenómeno remite a un número *n* de fenómenos (*n* representa en este caso una serie abierta) por lo que el conocimiento no puede ser *formal*, como tampoco puede ser *fraccionado*. La «patentización» del fenómeno no lo introduce más exactamente en un marco conceptual hecho de antemano, de donde, por así decir, se desprende cierta independencia del fenómeno en relación con lo que se habían considerado hasta entonces reglas formales del pensamiento.

Hegel, al dar al mismo tiempo el precepto y el ejemplo, define la manera dialéctica de conocer y de pensar al referirse a lo que le es opuesto.

«Al proceder así [de manera dialéctica], nos representamos el objeto y el conocimiento como sujetos a los cuales hemos agregado las determinaciones bajo la forma de predicados, propiedades, universales independientes de modo que al ser fijas y justas por sí mismas, han quedado coloca-

das en una relación dialéctica y en contradicción por una conexión *externa y contingente* [10] y por un tercer término. Pero un sujeto así, externo y fijo, de la representación y el entendimiento e igual que esas determinaciones abstractas no deben ser considerados como términos *últimos* que suministren un fundamento seguro; antes bien al contrario, deben ser considerados como inmediatos, como presupuestos y principios que, lo hemos demostrado más arriba, deben ser sometidos a la dialéctica, ya que hemos de tomarlos como conceptos *en sí*. Así, todas las oposiciones consideradas como fijas, por ejemplo, lo finito y lo infinito, lo singular y lo general, sólo son contradictorias por una conexión externa; son, como lo ha demostrado el estudio de su naturaleza, transiciones en sí y por sí; la síntesis y el sujeto en que aparecen son producto de la reflexión en sí de su concepto. Mientras que la irreflexión no va más allá de su relación externa, las aísla y las deja en tanto que presupuestos fijos, el concepto las capta en sí mismas en tanto que su alma en movimiento, y hace aparecer su dialéctica.»

Hegel señala aquí, por contraste, cómo procede el pensamiento no dialéctico. Se trata de este tipo de pensamiento, que podríamos llamar «fijista» o inmovilista, que impone desde fuera a su contenido la estabilidad a la que aspira, que construye arquitecturas de conceptos y tiende hacia lo inmóvil e inmutable. Recordemos que en este caso las

[10] Los subrayados son nuestros.

determinaciones (del objeto, del conocimiento) son las relaciones que ponen en movimiento el conocimiento y su contenido, y los arrojan (si pensamos dialécticamente) al «juego» de la dependencia mutua, de la interdependencia general y recíproca. Si nos representamos el objeto y el conocimiento como sujetos a los que hemos agregado las determinaciones como predicados [19], el movimiento parece venir de fuera, la conexión es verdaderamente «externa y contingente». Tenemos una yuxtaposición de Romas que son como las páginas de un libro de estampas que hojearemos. El pensamiento no dialéctico no piensa los fenómenos en sus relaciones recíprocas. Hegel parte de Spinoza: «*Omnis determinatio negatio est*». Todo lo que está limitado (es decir, todo lo que es, o, si preferimos, todo lo que es en el plano fenoménico), una vez puesto (como dicen los filósofos), remite al *otro*. En la progresión dialéctica real, la que no es un inútil ejercicio escolar, la antítesis (el fenómeno al que remite el primer fenómeno examinado) es otra cosa que la tesis. Es otro fenómeno. La contradicción se encuentra en el acto mediante

[19] Por ejemplo, Roma sufrió primero el gobierno de las *gentes;* luego hubo una Roma republicana en la que los señores de la guerra se disputaban el poder supremo, y, finalmente, una Roma imperial. Hubo una Roma en la que predominaba la pequeña propiedad libre, luego una Roma de los *latifundia,* después una Roma en la que el poder de los latifundistas estuvo estrechamente subordinado al poder de un hombre solo.

el cual oponemos el segundo fenómeno al primero. Independientemente del significado del movimiento por el que pasamos de uno a otro, no tiene sentido decir que es el contrario del primero.

La confusión entre *contrariedad* y *alteridad*, el hecho de tomar una u otra, o de pasar sin avisar de una a otra en el curso de un mismo razonamiento, ha viciado un tanto el hegelianismo y sus derivados. Pero no basta para que tomemos por errores las verdades que hay en Hegel, y que no no son otras que las que todo el pensamiento occidental adquiría, verdades que se encuentran integradas en la poderosa síntesis hegeliana, que en este sentido podemos considerar como una *suma*.

La segunda determinación, aquella que por el espíritu se opone a la primera, «es —dice Hegel— *el negativo, pero del positivo*». El «ser limitado» adquiere sentido por el «ser otro» que se encuentra más allá de sus límites. No podemos captar los límites de un ser más que captando aquello de que lo separan sus límites y que es el otro en relación a él. La acción del pensamiento que pasa de un primer fenómeno a un segundo, ese paso, incluso, es lo que Hegel llama negación, y esta terminología, tal vez inevitable al principio, ha causado grandes estragos en el mismo interior del sistema de Hegel, antes de causarlos en todos los derivados del hegelianismo y en todos los sistemas «influidos» por él. A la segunda determinación o antítesis sólo puede llamársele negación en relación al término puesto o tesis. Es un modo de hablar. Nada hay de *esencial* en esta negación, o de lo

contrario caeríamos en el pensamiento «fijista»; en este caso, el segundo fenómeno no haría sino llenar el marco preestablecido del negativo o segundo término. El aparato de la lógica hegeliana se nos presenta como una arquitectura fija de conceptos. Se trata de una contradicción interna de Hegel, y esta contradicción no es ni dialéctica ni motora, es una contradicción paralizante, que ha paralizado y todavía paraliza: el pensamiento heraclitiano, pensamiento en movimiento, pensamiento en el tiempo, pensamiento del movimiento y del tiempo, queda metido dentro de un caparazón escolástico perfectamente cerrado (por lo menos en su *Lógica*). Hegel expone el pensamiento dialéctico bajo la forma de una arquitectura de conceptos de tipo aún medieval y que recuerda lo que los escolásticos hicieron con el pensamiento de Aristóteles. Hegel, en la medida en que es aristotélico, a la manera escolástica, es, por dar una acepción precisa a una palabra del vocabulario político, «reaccionario». Esta arquitectura sin inquietud sitúa el sistema de Hegel más allá de Descartes, Leibniz y Spinoza. Ahora podemos ver cómo el hegelianismo se prestaba a una nueva escolástica. A través de Hegel podemos, remontando el curso del tiempo, seguir la filiación directa de la antigua escolástica a la escolástica marxista. Hegel se contradice a sí mismo de manera no dialéctica (es una contradicción que no *produce* nada) cuando se comporta como si pensara, de manera contraria a lo que afirma, que la realidad (cuyo carácter *dialéctico* ha sacado a la luz) puede

ser representada por un todo cerrado de conceptos soldados entre sí que forman una especie de monumento único. El sistema de Hegel, aplastante panteón de conceptos, se opone a la síntesis de todo el nuevo heraclitismo vivo que se erguía al iniciarse el siglo XIX. Ese carácter escolástico del sistema hegeliano expresa maravillosamente bien todo lo que la Alemania de entonces tenía todavía de feudal, de arcaica y, según una palabra que los románticos pusieron de moda, de gótica. Hegel, que sabe expresar magistralmente qué condiciones debe satisfacer un pensamiento para evitar la introducción forzada de su contenido en marcos preestablecidos, no tiene bastante en cuenta que las propias categorías de la investigación y el conocimiento científicos son inmanentes y como internas a la historia de las ciencias, que esta historia, *al hacerse,* produce sus propias categorías. Esta es la contradicción que descubrimos en Hegel si le aplicamos su propia ley.

Para llegar hasta el pensamiento vivo de Hegel, que es el que nos concierne (el resto concierne solamente al museo de doctrinas), es preciso, pues, romper ese desfile de conceptos en filas de tres. Cuando hablamos del negativo, de la negación, de la antítesis, *debemos procurar no hipostasiar una situación:* negar, contradecir, es una situación (se llama situación la posición de un elemento en relación a otros elementos), y *si bien todo fenómeno puede ocupar esta situación, ningún fenómeno en cambio puede ocuparla de una manera estable.* No hay ningún fenómeno, ningún concepto que

sea negativo en sí mismo y, por así decir, por naturaleza. Veamos de más cerca la génesis de esta idea de negación. El adjetivo «negativo» sirve para designar el fenómeno o el concepto *opuesto* en relación con el fenómeno o el concepto *puesto*. Sólo en una situación *concreta*, B es el opuesto de A. Hegel, al usar las palabras «negación», «negativo», convierte o contribuye a convertir, sin pretenderlo, una situación en una entidad, un ente de razón. Esta manera cómoda, eminentemente escolástica (y pedagógica) de expresarse, significa que lo opuesto se opone a lo que está puesto *como* el «no» se opone al «sí». Es una de las desventajas del «como sí». Se toma la pareja sí-no para representar el hecho de la operación, que nada en efecto representa mejor. Pero después resulta difícil escapar a la comodidad de ese marco conceptual, difícil no abusar de él. De hecho, considerados fuera de su conexión dialéctica, lo «puesto» y lo «opuesto» no son *contrarios* sino *distintos: al convertir esos «distintos» en «contrarios», se corre el riesgo de convertir una situación en substancia*. En el pensamiento dialéctico en acción, posición y oposición son dos situaciones que dos fenómenos, dos conceptos, dos «grupos», ocupan por relación mutua y que sólo ocupan por un momento. Podemos representar este momento mediante un segmento de una curva. El negativo es una función que cubre un elemento *en relación* con otro elemento. Lo negativo no es el negativo de ese positivo. Ahora bien, en Hegel, y en los filósofos que han sufrido su influencia, muchas

veces se habla del negativo como si fuera *algo*, hay una entrega al lenguaje y una tendencia a dejarse llevar por la narración de las tribulaciones de esta negatividad. El negativo no es la nada que antes de Hegel se consideraba como el resultado de la dialéctica, «es el otro del primer término».

El pensamiento dialéctico, que capta los fenómenos en sus relaciones recíprocas, es un pensamiento sintético. La antítesis es el otro. Al ponerse en movimiento este pensamiento une y desune los fenómenos distintos. La realidad es contradictoria porque nuestro pensamiento abarca «lo mismo» con «lo otro», procede sintéticamente uniendo lo mismo a lo otro, lo distinto a lo distinto. Y, por otra parte, la realidad es contradictoria en sí misma (cuando en el desarrollo de un ser o de una sociedad, como hemos dicho de la sociedad romana, la contradicción tiene un papel motor); a nivel del ser vivo, nuestro pensamiento comienza a percibir las contradicciones motrices (contradicciones que los filósofos de la naturaleza, y Hegel por ser uno de ellos, extienden al conjunto de los fenómenos). *En el tiempo*, un ser sólo sigue siendo él mismo deviniendo otro. Es el tiempo (por así decir, y nada más importante que ese «por así decir») el que transforma lo verdadero en falso y lo falso en verdadero; ayer Roma más débil que Cartago, hoy Roma igual a Cartago, mañana Roma más fuerte que Cartago. El juicio de un pensador sobre una relación de fuerzas históricas, si sigue siendo el mismo, o bien de verdadero se convierte en falso o bien de falso se con-

vierte en verdadero, porque esa relación de fuerzas ha cambiado, porque *el tiempo ha intervenido.* Es el tiempo el que convierte a un oscuro conglomerado de tribus rurales en una ciudad que al principio no tiene mucha importancia en la política mundial, luego en una ciudad periférica pero viva, más tarde en una capital, después en una metrópoli mundial. Con el tiempo, esta metrópoli vuelve a ser una ciudad provinciana, el destino del mundo no se juega ya en ella sino en otra parte; aquellos que pueden determinar ese destino y que, haciendo lo que quieren, no pueden, incluso en la hipótesis más favorable, saber todo lo que hacen, no se encuentran ya *aquí* sino *allí.* El pensamiento real, basado en los seres vivos, en los individuos, en las sociedades, el conocimiento real, que es un conocimiento *pensado,* es dialéctico porque el hombre es un ser histórico, porque la experiencia humana se desarrolla en el tiempo; en ese sentido, el ser es el tiempo. La vida que rompe, como por una serie de explosiones, la igualdad de las cosas consigo mismas, aporta el tiempo. El tiempo es la dimensión dialéctica. Los ojos de Hölderlin descubren ya *la otra vertiente* de Grecia. Hegel se pone en movimiento con paso lento y poderoso, guiado desde el fondo de las edades por el rastro alado de Heráclito. Ambos anuncian que en Europa los pensadores históricos sucederán a los hombres de entendimiento abstracto e intemporal. Y en la obra de los historiadores y filósofos románticos se esboza y predetermina el mundo cultural y espiritual que nuestros inmedia-

tos antepasados nos transmitirán. Tanto si tienen conciencia de ello como si no, los pensadores europeos más cargados de futuro extraerán, sacarán a la luz y «elaborarán» los *materiales para una lógica de la historia.*

La cuestión que aquí tratamos no es saber si hay aplicaciones falsas, erróneas y sin valor del «pensamiento» o «método dialéctico» —las hay, no solamente en los epígonos de Marx y Engels, sino incluso en el mismo Hegel, en quien encontramos ya todo lo necesario para cubrirle de duda y descrédito (el peor enemigo de Hegel es Hegel)—, sino solamente saber si las hay realmente valiosas, en qué consiste su valor, de dónde viene y adónde va.

El carácter de *deus ex machina* del *tercer término,* mediante el cual nace la trinidad hegeliana —la solución es demasiado bonita y fácil para ser realmente válida—, se lo dan precisamente aquellos que pretenden negar todo valor, y a veces toda significación, al conjunto mismo. Importa explicarse bien. Está claro que el *deus ex machina* existe, y que es preciso meterlo en el almacén de los accesorios. Una inagotable fuente de «comicidad filosófica» se encuentra en la deducción solemne de lo que antes uno ha comprobado ya *in petto.* De hecho, la más válida intuición hegeliana envuelve otra cosa muy distinta.

Antes de Hegel, los sistemas presentaban parejas de opuestos, reconocidos y admitidos comúnmente por el pensamiento filosófico, la más carac-

terística de las cuales es la pareja materia-espíritu. Esos sistemas, tanto si eran monistas como dualistas, subestimaban uno de los dos términos (subestimación que podía llegar a la supresión en un monismo riguroso), y superestimaban el otro. Esta solución no era una solución, era un fracaso. Cuando el filósofo «aumenta» un término y «censura» el otro, se convierte, para nosotros, en sujeto de una especie de psicoanálisis histórico: ¿por qué aumenta, por qué censura, por qué disminuye? Un sistema, fundado en el predominio o preeminencia de un término, está necesariamente enfermo, y gracias a él, el espíritu, después de haber admirado, se siente, en definitiva, necesariamente frustrado. Así comprendemos mejor en qué sentido para Hegel, en fin de cuentas, la filosofía es la historia de la filosofía (y la historia de la filosofía es la filosofía). Es porque, en la historia de la filosofía, el *otro* viene dado con el *uno*, y porque entonces hay una *puesta en movimiento* del «uno» por el «otro», y del «otro» por el «uno», y nuestro espíritu, entonces, no se siente frustrado. Víctor Cousin creyó haber comprendido a Hegel e hizo una filosofía ecléctica. Este error es una especie de *error modelo*. En el eclecticismo no salimos del pensamiento fijista, *las ideas están amontonadas en estado de reposo;* la dialéctica, al contrario, las pone en movimiento unas mediante otras. El eclecticismo pretende recoger todo lo válido, pretende recoger todas las verdades y sólo ellas. El resultado a que llega, preciso es reconocerlo, es completamente el contrario. Cada uno de los ele-

mentos recogido así parece sin fuerzas, como marchito. ¿Cabría preguntarse que la fuerza de las verdades escogidas provenía de lo que tenían como contexto de los errores rechazados? Nos vemos obligados a reconocer que en el eclecticismo hay un vicio interno que basta para prohibir su uso. Los términos opuestos valen por relación mutua. Los contrarios son unidades mientras sean contrarios. Ninguno de los dos términos es verdadero cuando se excluye el otro. Lo que es verdadero es su oposición, su coexistencia como opuestos. Nosotros somos materia y espíritu, bien y mal, actividad y pasividad, valor y no valor, y nos encontramos en todas esas parejas. Es imposible definir la vida de una manera que no sea dialéctica; sólo puede definirse por oposición, es decir, con relación a la muerte: los dos términos son inseparables. Uno no se comprende si no es por el otro. Como crecimiento o ascensión y decadencia, aspiración y expiración [20], *sólo podemos pensar,* sub specie temporis, *dialécticamente*. Sólo puede haber valor porque hay no-valor, racional porque hay irracional, principio porque hay fin. Lo que sufre la ley del tiempo, lo que se mueve, sólo conoce dialécticamente lo que sufre la ley del tiempo, lo que se mueve. Y no hay nada fijo más que en relación con lo que se mueve. El pensamiento «fijista» sólo tiene valor por el pensamiento dialéctico.

[20] Hay aquí un «arquetipo» y una constante: cf. la alternancia de la primavera y el invierno, de la noche y el día, etc.

Las proposiciones anteriores pueden ser invertidas.

Si la oposición es real, la inseparabilidad de los opuestos (aquí reside el secreto del fracaso del eclecticismo), su unidad, es también real. Al no poder tener una existencia separada, la existencia es una unidad que los incluye a los dos. La unidad real es una unidad en movimiento. Con relación al primer término, el segundo es una negación. El tercero puede ser denominado negación o afirmación. En relación al segundo, es negación (negación de la negación). En relación al primero, es posición o reafirmación (reanuda el primero conservando y suprimiendo a la vez el segundo, explica Hegel, lo que es propiamente superar). Preciso es repetir aquí que uno de los términos sólo es negación en relación con el término que le precede, de modo funcional. Esa relación es una relación de posición o de situación. El tercer término no es un *misterio*, es el momento de la unidad de los contrarios (Hegel llama momentos a los términos cuando cada uno de ellos es abstractamente separado de los demás). Lo que hay de esencial en el tercer término no es la cifra tres (desde el punto de vista en que nos situamos que es muy distinto del de un místico que especulara sobre los números), *es la unidad*. Al ser la unidad de los contrarios, no es ni el primer término ni el segundo que se opone a éste, y sólo se le llama tercero para distinguirlo de los demás. Eso significa que para que un universal o concepto sea concreto, pueda realmente ser presentado como tal, es pre-

ciso que se haya hecho en él la unidad o síntesis, la unidad sintética de los opuestos. La cifra tres no confiere al término que designa la cualidad de *deus ex machina,* sino que señala simplemente que la unidad sintética y real de los dos opuestos se ha llevado a cabo en este término.

Así, el ser y la nada son dos términos: uno y otro, cada uno sin el otro es la ausencia completa de determinaciones, pues uno es indiscernible del otro. Solamente pueden ponerse útilmente juntos, es decir, como opuestos. No hay ser solo, no hay nada sola, hay el ser y la nada. La misma observación puede hacerse con lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, etc. El bien y el mal tienen cada uno una existencia relativa a su contrario. Si no hay mal, tampoco hay bien. Si ponemos la existencia de uno, debemos poner la existencia del otro. Por otra parte, hay grados: esto puede ser verdad en relación a aquello, y falso en relación a esto otro; bueno en relación a esto, y malo en relación a trarios en relación mutua, sino, además, relatividad aquello. No solamente hay relatividad de los con- de la aplicación de uno u otro de los términos de la pareja en todo concepto [21].

Lo que es a la vez ser y nada, lo que es la síntesis de estos contrarios, la unidad de estos opuestos, es el devenir. Al caracterizar el devenir caracterizamos lo vivo y, por excelencia, el hombre que es a la vez ser y nada; ponemos el tiempo que es

[21] En el sentido de Hegel, explicado más arriba: universal concreto.

la substancia misma de que está hecha la existencia humana, ponemos la historicidad de la historia. La categoría del devenir es la categoría de la sucesión, de la historia. Cada instante mata el instante anterior y se nutre de él.

El ser y la nada están en lucha, uno suprime al otro, el otro suprime a uno, esta lucha es el devenir. Heráclito invade el siglo XIX: la dialéctica es la teoría de lo que se desarrolla bajo la categoría del devenir. Este será, pues, el modo de pensar por excelencia del hombre que ha tomado conciencia de la historia, y de su propia historicidad (en realidad se trata de una misma toma de conciencia).

No es *necesario* rotular con la trinidad hegeliana el pensamiento dialéctico. El tercer término, que reafirma el primer término «superado y conservado», es decir, metamorfoseado, es una negación, ya que es la negación del segundo término o antítesis, la negación *de* la negación. Podemos, pues, desde cierto punto de vista, considerar que es aún una negación. *Al mismo tiempo,* el tercer término es una afirmación en la que encontramos nuevamente el primer término metamorfoseado. Es, pues, al mismo tiempo y a la vez, afirmación y negación, y oculta en sí una especie de *coincidentia oppositorum,* y más precisamente de unidad o síntesis, de unidad sintética de los contrarios. Cabe pensar en el modo dialéctico sin someterse al ritmo ternario o por lo menos sin tenerlo en consideración. «La negación de la negación es una contradicción», subraya Hegel, al tratar de

Spinoza en su historia de la filosofía. Profundizamos aún más cuando captamos además que esta afirmación *es* una negación, y que esta negación *es* una afirmación. Negación y afirmación son funcionales, hacen referencia a puntos de vista, remiten a situaciones. Además «toda determinación es negación» significa también «toda afirmación es negación», ya que no hay nada, no hay proposición ni «forma» determinada, una roca, un árbol, un león, un hombre, que no sea *limitado,* es decir, según el adagio spinozista, que no lleve en sí la negación. Pero cada forma es también una «afirmación». La particularidad y el límite son constituyentes de esta afirmación que es su ser. Ese ser lleva en sí la negación por el hecho de ser limitado. La negación de la negación es a la vez afirmación y negación. Hegel señala que el entendimiento no puede soportar esta contradicción, que esta contradicción *supera* el entendimiento y reprocha a Spinoza el haberse quedado prisionero del entendimiento. Spinoza sólo expresa «un aspecto de la negación». No puede haber «negación de todo lo particular» como en Spinoza (para quien sólo hay la substancia, que es divina), sin que haya al mismo tiempo afirmación de todo lo particular. Spinoza, señala Hegel, es parcial: en el spinozismo hay la substancia, pero no hay el sujeto. En este sentido es en el que la historia de la filosofía es la filosofía. Una filosofía adquiere su necesidad de las demás filosofías y se transforma de verdad en error si quitamos las demás. Al mismo tiempo, toda verdadera filosofía es irrefutable. Etc.

Para captar lo que debemos sobre todo a Hegel, hemos de romper como la corteza de un fruto el propio sistema hegeliano. Hegel inició una lógica de lo que está sometido al tiempo, de lo que se mueve y se transforma, una lógica no tanto de la historia como de lo histórico, una lógica real, una lógica de la realidad tal como la capta el hombre, una lógica que, teniendo las cualidades que se propone comprender, devuelva a la palabra inteligencia (de *intus legere*) su sentido etimológico: *captado desde dentro* [22] y que, así, «exprese la necesidad interior de su objeto» [23]. Esta lógica se propone la síntesis de la intuición y del concepto, tomado en el sentido de la Escuela. Hegel quiso pensar la intuición de Heráclito, para captar la misma realidad *sub specie temporis*. (No se trata aquí del sentido que la filosofía de Hegel tenía para Hegel, sino del sentido que tiene para nosotros). El ritmo del *tiempo vivido* es el contraste, primer germen, en lo inmediato, de la oposición: la duración es uniforme y la conciencia se dormiría tal vez si no se apreciara el paso del antes al después (primer germen del paso del mismo al otro), si no se percibiera como un contraste; «vivir» el tiempo es «vivir» esos contrastes y así convertirlos en oposiciones. Los «estados vividos» [24] contrastan uno sobre el otro, al silencio sucede el

[22] Cf. Jean Hyppolite: *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel.* Paris, 1948, p. 57.

[23] Hegel: *Fenomenología*, I, trad. Hyppolite, p. 47.

[24] Que los alemanes denominan *Erlebnisse*.

sonido, la puerta se abre, alguien entra, etc. La sola sucesión, si tomamos de ella conciencia, comporta ya la oposición. Por una indestructible necesidad, la intuición de Heráclito lleva a la vez a las oposiciones o contrastes y al devenir. La noción de contrario es una representación intelectual que tiene como primera materia la experiencia de la sucesión, es decir, la alternancia. La sucesión y la alternancia llevan en sí, virtualmente, la eclosión de los contrarios. El contrario es una abstracción de la alternancia. Los dos fenómenos consecutivos quedan entonces reducidos a sus oposiciones, sin que se tenga en cuenta todo lo demás. Una doctrina de los contrarios es una «puesta en forma» intelectual de esa alternancia vivida. Se encuentra ahí el germen de una confusión de la que se derivarán algunos de los malentendidos que separan a Hegel de sus lectores. La alternancia permite la distinción de los instantes que una diferencia de contenido permite separar. No se percibirían esos instantes como distintos si la alternancia no permitiera oponerlos. De eso no se deduce que, en un estadio más adelantado de elaboración intelectual, no haya diferencia entre *contrarios* y *distintos*. En el verdadero pensamiento dialéctico, los fenómenos o los conceptos distintos se oponen. No por eso constituyen parejas de contrarios imposibles de deshacer y que, por así decir, viven una especie de existencia substancial. Al ser el tiempo la substancia de nuestra conciencia, toda distinción tiene como condición necesaria una oposición. El pensamiento dialéctico consiste

en deshacer parejas de opuestos y en rehacer sin cesar otras. Pero la repetición constante de ciertas oposiciones determina parejas duraderas [25]; es preciso no confundir esos *contrarios constantes* con las oposiciones renovadas sin cesar por las que pasa un pensamiento que intenta captar el sentido de lo que está sometido al tiempo.

III

REVOLUCION Y CONTRARREVOLUCION DIALECTICA DEL PENSAMIENTO POLITICO EUROPEO LO QUE MARX DEBE A LA CONTRARRE-VOLUCION

Las oposiciones están virtualmente dadas en el devenir. El ser que se eleva por encima de lo inmediato se encuentra arrojado en las contradicciones, y no porque esas contradicciones sean contradicciones intenta salir de ellas, sino porque tienden a anularlo. Es necesario recordar que *lo que es motor en las contradicciones no es la contradicción misma, sino el movimiento para salir de ella.* Polemos, que «hace a unos libres y a otros esclavos», es «el padre y rey». El universo en el que vive Heráclito parece a éste un «universo guiado por el rayo» [26]. Heráclito vivía en un mundo en estado de crisis histórica, sacudido por convulsiones sociales y guerreras, un mundo contradictorio en estado de lucha consigo mismo, en el que los

[26] Trad. Yves Battestini, París, 1948.

hombres estaban «destinados desde su nacimiento al azar». La transformación decisiva de donde debía surgir el fin de la dominación de las γένη, de las grandes familias patriarcales en las que se prolongaba el antiguo orden tribal, se hacía irrevocable. La ciudad, cuyos mandos religiosos, políticos, sociales (nosotros somos quienes los distinguimos) eran la sede de toda vida espiritual alerta y consciente de sí misma, se hallaba puesta en tela de juicio por el nuevo poder social, marítimo y capitalista, nacido de la mar, y que, para atacar a las grandes familias, se apoyaba en los hombres socialmente desintegrados, cautivos, vencidos, extranjeros, todos aquellos que no pertenecían a un *orden* (como los «thetes» del Atica), aquellos a los que Heráclito llamaba la muchedumbre, a la que más tarde se llamará plebe o proletariado, los hombres a los que la guerra, la economía (o ambas cosas) habían desarraigado y amontonado y que, según la célebre expresión, están *en* la sociedad pero no son *de* la sociedad. De ahí el florecimiento de gobiernos democráticos o tiránicos, pero cada vez más raramente oligárquicos. Democráticos si la clase comerciante, apoyándose en las pasiones populares, era bastante fuerte; tiránicos si las fuerzas presentes eran sensiblemente iguales, de manera que los vencedores sólo podían mantenerse mediante el terror, o bien si un poder violento, con tendencias autónomas, apoyándose en mercenarios, simbolizado por una acrópolis dominando la ciudad, se instalaba a costa de las dos facciones, brotado de una u otra, pero a las que

imponía un equilibrio por la sola existencia de una fuerza independiente ya de ellas. Mediante la tiranía la ciudad conseguía sobrevivir traicionándose. El régimen oligárquico, vinculado al poder de la tierra, fue el gran vencido de estas luchas. En todas partes (salvo en Esparta) se vio obligado, por lo menos, a transigir. Al mismo tiempo un inmenso poderío señorial y de hacendados, que disponía de enormes recursos humanos y materiales, Persia, amenazaba a las ciudades cuya prosperidad económica dependía del mar. La misma forma de la Polis considerada como marco político, resultaba problemática tanto desde fuera como desde dentro, ya que cada ciudad no podía defenderse sola contra tal poder. La cuestión de las alianzas duraderas, en las que los particularismos de cada ciudad tenían que someterse a una necesidad vital más general, estaba ya virtualmente planteada. «El pueblo» no era ya lo bastante homogéneo para combatir, a la llamada de «los mejores», «por su ley como por sus murallas». ¿Quiénes eran ya los mejores? El poder cambia de manos, ya no se confunden sabiduría y nobleza. Basta que un sabio —como Heráclito— sea noble, para que la facción contraria le trate como un enemigo público. Y los dioses de las γένη, vinculados a los cultos familiares y a determinados lugares sagrados, se ven al mismo tiempo amenazados por movimientos religiosos dinámicos, capaces de extenderse como epidemias, puesto que ningún particularismo les limita. Entre los no nobles, los cultos dionisíacos satisfacen a la vez la

afectividad profunda y el deseo de emancipación social. Los contornos de los acontecimientos se nos presentan claros, como un paisaje visto desde un avión se parece al relieve topográfico que lo esquematiza. Dentro de los límites de una vida humana, a la escala de esta vida, no ocurre así. Lo que más atrae son los vicisitudes, los altibajos, las alternativas de la fortuna, las expoliaciones, las matanzas, las proscripciones, las venganzas, las traiciones, los excesos de todo tipo de los hombres y de las poblaciones que se acostumbran a la violencia, a la ausencia de ley, que aprenden a ser serviles sin medida cuando son las más débiles, y ávidas, feroces y sin trabas cuando pueden. «Los de Efeso harían mejor ahorcándose todos a la vez...».

Heráclito, además, pertenecía a esas grandes familias cuyo poder declinante no sobrevivirá a esa alteración, a esas familias que alternaban el engaño con la violencia para mantener sus posiciones, pero que por su parte debían ceder al engaño y la violencia. Sin duda, Heráclito era más sensible que un «hombre nuevo» no sólo a la irreversibilidad sino también a la irremisibilidad del Tiempo. Arrojados del pasado, ese tipo de hombres se parecen a los hijos de Cronos devorados por su padre, ya que el tiempo se les aparece a la vez como un padre y un asesino, que destruye lo que ha creado y crea lo que va a destruir. El reino del tiempo se parece también al de «un niño [que] juega y hace avanzar los peones». Heráclito designa al engendrador de todas las cosas a veces con el nombre de Cronos, otras con el de Po-

lemos, otras con el de Zeus, «el Fuego» o bien el *Uno*. Los contrarios producen el ser que nosotros experimentamos, igual que la lira produce la música y el arco, la muerte. Aristócrata, pero diferente de los suyos por su sabiduría, gracias a la cual «ve desde fuera», como si no fuera uno de ellos, escribe estas palabras: «Tradición, tierra desnuda.» Forma parte de ellos y al mismo tiempo es extraño a ellos. No tiene una intelección de la lucha, pura y ajena: «Duro es luchar con el corazón, pues nuestra alma paga todos nuestros deseos.» Lo que vive, vive por la muerte de lo otro. Heráclito plantea la relatividad: un gobierno, peor que otro, mejor que un tercero, es, para los hombres, bueno en relación a aquél, malo en relación a éste. En un mundo desenraizado, en marcha, todo se vuelve movedizo y *comparativo*. La intuición de la duración ritmada por los contrastes, es la de una relatividad. La misma idea de desorden es relativa; el desorden y el caos lo son para nosotros porque estamos situados en el centro del torbellino. Heráclito está a la vez fuera y dentro del torbellino, es víctima, actor y espectador. El espíritu está a la vez en el mundo y fuera del mundo, es el mundo que se conoce a sí mismo.

El pensamiento de Hegel se forma y luego se fija en sus grandes líneas entre la primera revolución francesa, la revolución «juiciosa» de 1789, y la decadencia de Napoleón. Hegel sufre menos los acontecimientos que Heráclito, pues pretende ser el pensamiento de los acontecimientos. Alema-

nia, políticamente, está basada en la división. En ella se mantiene anacrónicamente un taraceado de origen feudal (en relación a España y Austria y sobre todo a Francia e Inglaterra) bajo la forma de minúsculos principados que parecen desplegar su soberanía con tanta más intensidad cuanto el movimiento de la historia va retirándoles su substancia. Alemania entra en un proceso de unificación acelerada bajo el impulso de las fuerzas francesas en libertad. En ese momento, Hegel ve en Napoleón al hombre del destino, al hombre mediante el cual parece ser que las cosas llegan por fin, al agente y como la espada viva de fuerzas por encima de toda individualidad que sostienen esta individualidad particular (la cual será derribada en cuanto esas fuerzas no la sostengan). Antes de Napoleón, antes de Hegel, la filosofía de las luces había criticado el mundo existente, pero todo ocurría en el seno del entendimiento. Ahora el mismo mundo cambiaba, y el cambio no se parecía a las ideas de los filósofos. Era preciso ser Hegel para establecer, mediante el pensamiento, la profunda coherencia entre estas ideas y aquel cambio. El Estado, que la crítica revolucionaria había discutido y negado, renacía mucho más poderoso que la propia revolución que pasaba a ser considerada meramente como una crisis de crecimiento del Estado. La empresa de Hegel fue ciclópea y ya en aquella época parecía exceder a las fuerzas de cualquier hombre (en el siglo XVIII la *Enciclopedia* francesa fue concebida como una obra colectiva y, según la imagen que hoy día se impone, provi-

nente a la vez del foro, del laboratorio y de la fábrica, como «un trabajo de equipo»). Bajo el choque de la Revolución francesa, el pensamiento europeo comenzó a emitir nuevos sonidos discordantes entre sí, mientras que en las Universidades seguía sonando la antigua música y los hombres disponían en ellas de antiguos conceptos para pensar las cosas nuevas que estaban a punto de *hacer*. Hegel quiso componer con todos aquellos sonidos discordantes una sinfonía. Alemania, que, salvo en Prusia, se mantenía pasiva y que en Prusia fue al principio vencida, retrasada en los hechos, encogida en el interior de subdivisiones completamente superadas, adquirió mediante el pensamiento un gran impulso. Todo ocurrió como si allí fuera donde se pensara el presente y se escrutara el futuro. Los demás estaban ocupados en hacer el destino, y en hacerlo en Alemania. En Alemania aparece claramente como *destino* hecho por los hombres que saben lo que quieren, pero no hacen lo que quieren, porque no pueden saber todo lo que hacen cuando creen hacer solamente lo que quieren. En esas épocas decisivas se pone de manifiesto que los hombres hacen su propia historia pero ignorando las consecuencias de esta historia que hacen. En el terreno de los hechos, las fuerzas anteriores, sacudidas, se transforman para resistir. El orden basado en la costumbre se halla amenazado por el orden abstracto, negador de las diferencias. La clase que sube detrás de la bandera de este orden es la que las antiguas jerarquías pretenden obstaculizar en su expansión. La

burguesía, fundada en la riqueza nobiliaria, la previsión, racional, la habilidad intelectual, después de adquirir la práctica de la administración de las cosas, y ya más de la mitad de la del gobierno de las personas, opone idealmente al orden antiguo (había un antagonismo entre la estratificación social y el dinamismo económico) la reivindicación universal de la igualdad de los hombres. Prácticamente, reclama el poder para aquellos que son y se sienten más aptos para ejercerlo, es decir, ella misma. (Pero recordemos que la burguesía no es una clase cerrada. Lo que después de Marx se llama burguesía no es sino la parte más activa del tercer estado; los marxistas de hoy la llamarían «la vanguardia del tercer estado»). Como el poderío de Inglaterra se basaba en su desarrollo marítimo y comercial, superior a todos los demás, la nobleza hereditaria, directamente salida de los señores feudales, a pesar de los antagonismos obligados, por lo que respectaba a los intereses, era más solidaria de la clase comerciante que de la nobleza del continente. En Inglaterra la aristocracia no había sido sometida por la monarquía. Mientras en Francia la monarquía, desde sus orígenes (los legisladores de Felipe Augusto), se había apoyado en el tercer estado contra la nobleza feudal, en Inglaterra una coalición de la nobleza y la «burguesía» subordinó la monarquía al interés publico. Varias veces los Tudor y los Estuardo intentaron lanzarse a una política de hegemonía dinástica al igual que las grandes monarquías del continente. Pero eso era contrario a los intereses

particulares de Inglaterra: si la monarquía inglesa hubiese vencido al continente, el centro de gravedad se habría desplazado y convertido en continental. La coalición de fuerzas que representaban los intereses específicamente ingleses, los intereses propios de Inglaterra, creó el reino constitucional y el régimen parlamentario para salvaguardarse a sí misma y sólo toleró una monarquía que no pudiera arrojar a toda la nación a una política continental de hegemonía dinástica. La «Revolución inglesa» del siglo XVII ilustra y consagra este hecho. De ello se desprende que no hubo nada en Inglaterra tan violento y duradero como el antagonismo francés de la nobleza y el tercer estado. El siglo XVIII francés es la historia de algunas desgraciadas contraofensivas de los «órdenes» privilegiados (de la polisinodia de Saint-Simon a los notables de Brienne) para reconquistar el terreno adquirido por el tercer estado, gracias sobre todo a la monarquía de Luis XIV. Dirigido por una «vanguardia» que se servía del conjunto del tercer estado, es decir, de la inmensa mayoría de franceses, como un carnero de millones de cabezas, el tercer estado se opuso en conjunto a los «órdenes privilegiados». Esta vanguardia quería arrasar el orden antiguo representado por los «estados» privilegiados (en los que, por otra parte, no faltaban los tránsfugas). En Inglaterra, al contrario, se había creado un equilibrio habitual basado en los intereses propios de Inglaterra y comunes a la aristocracia terrateniente y a la riqueza mobiliaria.

No debe, pues, sorprendernos que la respuesta ideológica a la Revolución francesa, la defensa de la particularidad histórica y de la costumbre recibida por tradición, surgiera en Inglaterra (las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* de Burke) y que fuera determinante por lo que respecta a los teóricos continentales de la restauración monárquica, de la estabilidad y de la conservación social[77]. Todos esos pensadores políticos contrarrevolucionarios del continente difieren mucho entre sí, pero ni uno solo (aparte del jurista alemán Hugo), incluso cuando no hay una influencia directa, deja de tomar, parte al menos de la argumentación de Burke, que, sin embargo, es un *whig* y a quien son orgánicamente extraños tanto el catolicismo fantástico y los sueños del Sacro Imperio romano-germánico redivivo de Novalis como la teocracia de Bonald y el ocultismo latente de Joseph de Maistre (por ejemplo).

Por lo que respecta a Inglaterra, desde principios del siglo XVIII había comenzado a abrirse paso en el continente, y ante todo en Francia, una

[77] Maistre, más europeo que piamontés o francés, Bonald; y en Alemania, por un lado, la Escuela de Derecho Histórico, juristas como Hugo y Haller, historiadores como Savigny y Ranke, románticos inspirados como Novalis. Ya que el autor de los *Himnos a la noche* lo es también de *Fe y amor, El rey y la reina* y *Europa y la cristiandad:* opúsculos, manifiestos, libelos, es cierto, pero podríamos decir que el libro de Burke no es más que un largo libelo. También es otra cosa.

aparente paradoja y un malentendido real. Después de las *Cartas inglesas* de Voltaire, que ponen de manifiesto la influencia de John Locke sobre todo el pensamiento francés del siglo XVIII, los *intelectuales* (en este período de la historia aparece esta especie social, cuyas características variarán pero de la que a partir de este momento se puede trazar una especie de filiación directa) partidarios de imponer una constitución razonable y racional, que sustituya a las prácticas de gobierno y de administración fundadas en la costumbre y por tanto afectadas de irracionalidad y particularismo, se declaran partidarios de Inglaterra, del pensamiento inglés y del ejemplo inglés; ponen de moda a Inglaterra. Sin embargo, el *habeas corpus*, las precauciones contra el «despotismo» y contra la posibilidad del «despotismo», el hecho de que el impuesto, todos los impuestos deban ser consentidos por los contribuyentes o más exactamente por sus mandatarios, es decir (en Inglaterra) por los poseedores reales y los artesanos responsables de la riqueza del país, todo eso posee (siempre en Inglaterra) el carácter de un hecho lentamente adquirido, lentamente consolidado, es decir, el carácter de la costumbre y de algo particular de la historia de Inglaterra. Esta «razón» inglesa en la que los filósofos veían la misma razón, brota de la historia real de Inglaterra, es como una secreción de la misma. Importada al continente, la constitución inglesa, un poco cambiada y convertida en «una constitución a la inglesa», será como el arco de unión para todos los que son partidarios de sus-

tituir la costumbre, el particularismo, lo «irracional», por las instituciones de la razón abstracta, a los ojos de los cuales todos los hombres son iguales y en un cierto sentido semejantes.

A partir del siglo XVIII la constitución inglesa no tiene el mismo significado en Inglaterra que en el continente. En el continente es el modelo y tiene que ser la matriz de las constituciones que la Razón debe imponer porque son conformes a la Razón. Los ingleses saben que no hay constitución a la inglesa, que lo que se llama así se ha formado tan naturalmente como las conchas del mar. Se trata de costumbres y leyes sucesivas que se han yuxtapuesto, que en cierta medida se han corregido mutuamente, cuya validez proviene de la prueba, del uso y de la duración, ya que no están contenidas en el texto de una constitución, ni impuestas en un cierto momento ni destinadas a durar para siempre; si existen, es porque convienen a los que rigen, y esta conveniencia es el secreto de su eficacia. Los ingleses que viven de acuerdo con su constitución no sufren ninguna restricción venida de fuera. Esta diferencia de significado de la constitución inglesa para los ingleses y los «intelectuales» es lo que explica esta aparente paradoja: por una parte los intelectuales franceses del siglo XVIII dieron la señal de ataque con los ojos fijos en la «constitución inglesa», por otra parte Inglaterra dio, con las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* de Burke la vigorosa señal de la contrarrevolución. (Una de las características constantes del intelectual, considerado como espe-

cie que conserva ciertos rasgos comunes desde el siglo XVIII, es la de *proyectar* sobre acontecimientos que ocurren en otras partes sus aspiraciones y esperanzas. ¿No tomaron, acaso, en los años treinta el régimen estalinista por lo que no era, igual que tomaron en el siglo XVIII la constitución inglesa por lo que no era?)

En sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Burke reprocha a los franceses que no actuaran como los ingleses, mientras los intelectuales franceses habían hecho a sus compatriotas el reproche contrario. Los franceses pretendieron arrasar todo lo que había sido *experimentado* y reemplazarlo partiendo de declaraciones redactadas por «hombres de letras y hombres de leyes». Aquí es donde se acusa con toda su fuerza la oposición que dominará todo el pensamiento político europeo de la revolución y la restauración: la oposición entre lo que es «natural» (religión, derecho) y lo que es «positivo». Las palabras equivocan: con la palabra «natural» los filósofos del siglo XVIII y sus continuadores designaban las reivindicaciones «abstractas» fundadas en la negativa a aceptar las diferencias sociales entre los hombres (es decir, prácticamente cierta jerarquía social, cierto orden). Por «positivo» comprendían, en cambio, el derecho o la religión con su contenido histórico, situado en el espacio y el tiempo. De modo que (por ejemplo) la religión «natural» entendida en el sentido del siglo XVIII es, ante todo, una religión *que no existe*, y la religión positiva es el catolicismo para los católicos, y las diversas confesiones cristianas

para aquellos que han sido educados en ellas. Esa «naturaleza» tiene la particularidad de no existir y de aparecer para responder a una exigencia de la «razón». Contrariamente al sentido corriente de la palabra, lo natural sería lo que no es, pero sí lo conforme a ciertas exigencias que existen en el «Hombre». Burke toma partido agresivamente por lo «positivo» contra lo «natural». Esos partidarios de la «naturaleza» le parecen unos seres destructores, unos hombres que destruyen lo que es en nombre de lo que no es. Esos anglómanos (no todos los intectuales franceses lo eran) se oponían de hecho, sin saberlo, a esa constitución inglesa de la que se declaraban partidarios, porque no *comprendían que no era una constitución sino una costumbre; aunque es cierto que al quererse apropiar la «costumbre» otros hicieron de ésta una constitución*. No hay pues que sorprenderse si las medidas cambian de sentido, y lo que era libertad a ese lado de la Mancha fuera tiranía en el otro, ya que se trataba de una idea de libertad que había que imponer desde fuera a una comunidad histórica que no la había extraído de sí misma. Para resistir a los enemigos de fuera y de dentro, los que estaban de tal modo entregados a la libertad que pretendían imponerla a todo el mundo, arribaron —es el *Terror*— al primer proyecto de estatismo totalitario. Esta libertad que no ha salido orgánicamente de la historia, es sombría, está inquieta de sí misma, se halla siempre sometida a sospechas, y mata para tranquilizarse, para que los hombres del mañana (porque hoy hay tantos «malos» y

«bribones») sean libres. Pero los poetas y pensadores europeos (los ingleses y alemanes que habían aplaudido la Revolución de 1789 considerada como la explosión del espíritu y de la libertad, una libertad que no mataba, sino que hacía avenirse a razones a sus enemigos) se muestran hostiles al Terror: esto le ocurre tanto a Kant como a Coleridge. No querían eso. Es también el caso de los intelectuales franceses que, después de hacer la revolución, fueron víctimas de ella. No sólo aquellos que después de haber sido partidarios entusiastas del movimiento lo combatieron, como Chenier, sino también aquellos que lo encarnaron como Desmoulins, Robespierre y Saint-Just. Lo que antes había sido el Estado encarnado en el rey ahora era algo móvil e incierto, y la máquina de matar, como si se hubiera vuelto loca, segaba a todos aquellos que se encontraban a su alrededor, mientras que los hábiles —designados por el hecho de sobrevivir— aprendían a situarse bien y a desplazarse con la suficiente rapidez para estar siempre «al lado bueno de la máquina».

En el siglo XIX, la aparente paradoja se mantiene. Los políticos liberales siguen declarándose partidarios de Inglaterra, del pensamiento inglés, de las instituciones inglesas, mientras que los conservadores, y sobre todo los «reaccionarios» (fue entonces cuando recibieron y merecieron este nombre), oponen al curso de las cosas un ideal y unas representaciones fantásticas. La historia en su imaginación se transforma; «teocracia», «cristiandad» se confunden con «Europa». El Sacro Imperio en

el que sueñan no es ya el logro intermitente y precario del mayor señor feudal. No ven como nosotros los reflejos de la púrpura romana y la sombra de la tiara cayendo como una capa agujereada sobre el cuerpo feudal. El «Sacro Imperio» de Novalis es un Sacro Imperio iluminado por el «amor», que, a decir verdad, no caracteriza ningún período conocido de la historia.

El gran valor y la posición particular de Hegel en la historia del pensamiento político europeo provienen de que muy pronto comprendió esta oposición del pretendido «natural» y el pretendido «positivo» y que, considerando cada uno de los términos como la antítesis del otro, preconizó la síntesis, que no podía ser ni salto en lo irreal ni retorno a una edad superada (y además, lo sabemos ahora mejor aún que Hegel, imaginada de través), sino un estado histórico nuevo y una filosofía nueva correspondiente a este estado. Esos dos términos se ponen en movimiento recíprocamente y deben encontrarse, transformados, en la síntesis. De hecho, Hegel considera fecundas la tesis y la antítesis: ninguna contiene en sí la verdad, cada una es válida con relación a la otra. La tesis es la «naturaleza humana» intemporal, la religión y el derecho «naturales», a los que faltaba ser reales; la antítesis es Burke y los partidarios de lo «positivo», es decir de lo que es y de lo que era antes de la revolución. ¿Qué podían ser una naturaleza, unos derechos, una religión que no eran los de ninguna colectividad humana en particular y, por tanto, de ningún hombre? Hegel reprocha a los

teóricos de la «reacción» que se contenten con el hecho. Aquellos a quienes basta el hecho tienen en cuenta ante todo la historia, pero para traicionarla en seguida, haciendo abstracción de ella en provecho del pasado, del presente y del porvenir. La historia, por cuanto es irrupción del tiempo, hace cuestión del pasado, y si queremos apegarnos al pasado, dejamos de lado la historia, de suerte que la afirmación incondicional del pasado no es menos antihistórica que la negación incondicional del pasado. Los partidarios del «derecho natural» tienen razón al juzgar el pasado y el presente, los partidarios del «derecho positivo» se equivocan al no juzgar el pasado, de manera que el futuro parece quitar la razón a ambos. Hegel no quiso hacerse la ilusión de crear una filosofía, pretendió seleccionar los elementos reales válidos que le aportaban la historia y la filosofía y constituir una suma filosófica, no una *suma en reposo*, sino, por extraña que parezca la expresión, una *suma en movimiento*. Se trata de una enciclopedia, pero en la cual los conocimientos y las ideas no son independientes ni están yuxtapuestos, sino que son interdependientes y se encuentran organizados, en donde valen todos y todas, unos y unas por los otros, en la que los contrarios adquieren su significado por los contrarios. *Y lo que el pensamiento «revolucionario» del siglo XIX —y más exactamente Marx— debe a Hegel, resulta que lo debe, a través de él, al pensamiento contrarrevolucionario,* ya que el hegelianismo no es más que la organización viva y fecunda de elementos

vitales anteriores a él. En realidad, tanto aquellos a los que se ha llamado «revolucionarios» como aquellos a los que se ha llamado reaccionarios o *reactores* (el uso ha hecho prevalecer la peor de las dos palabras), el pensamiento que se consideraba a la «derecha» como el pensamiento que se consideraba a la «izquierda», se alimentaron en un terreno nutritivo común, que es el propio del pensamiento occidental. Junto y fuera de Hegel, y sin que sea necesario siempre pasar por él, los «revolucionarios», los «socialistas», toman de los «reaccionarios» y *cambian el significado de lo que toman.* «Reaccionarios» y «socialistas» (vemos aquí hasta qué punto estos significados son móviles y aptos a transformarse en su contrario), partiendo de la protesta de Burke, y además de la idea de vida sobre la que especularon desde Paracelso y Van Helmont a la Escuela de Montpellier muchos «filósofos de la medicina», convierten la determinación de lo que es *orgánico* en uno de los centros de su pensamiento y de sus investigaciones. Este es el caso tanto de Saint-Simon, como de Comte como de Bonald: un gran señor innovador, un hijo del 89 y un emigrado. Toman los mismos elementos en el medio y en el aire que respiran: sus filosofías, además, se fecundan mutuamente. Oponen los *períodos orgánicos* a los *períodos críticos,* consideran la cristiandad europea, la Europa cristiana, como el símbolo de un período orgánico, y después del período crítico del siglo XVIII y de la revolución, aspiran a un nuevo período orgánico. Las ideas de vida orga-

nizada, de organismo, del «todo inmanente en sus partes», de «la omnipresencia de la unidad en la multiplicidad de las partes»[22], que caracterizó lo vivo a los ojos de los pensadores románticos, adquieren entonces una especie de papel regulador. Las instituciones reales, la religión y el derecho «positivos» se presentan como fenómenos naturales (los románticos invierten el significado de la palabra «natural»), con el mismo título que los organismos individuales vivos.

El pensamiento político «reaccionario» está separado del pensamiento político «revolucionario» como el paraíso del infierno, el bien del mal (el infierno de unos es el paraíso de los otros, y viceversa). Ambos se reconocen así y se evitan de lejos (aún lo hacen). La calificación de «reaccionario» o de «revolucionario» equivale para el otro campo al sonido de la campanilla del leproso. La impulsividad y la rutina, la irreflexión y el conservadurismo inerte, la negativa a examinar o a reexaminar lo que sea, la afectividad masiva y el entusiasmo colectivo, encuentran su medida en esta partición bipartita, que subsiste aún hoy en Francia, tranquila como la peste en la Edad Media, en la división del mundo intelectual en una izquierda (los comunistas y los aliados —variables— que toleran) y una derecha, todo el resto.

Sin descender hasta esta división, obra más que

[22] Todo eso actúa aún a finales del siglo XIX sobre las especulaciones sociológicas de Emilio Durkheim

de un maniqueísmo popular espontáneo de aquellos que se anticipan a la afectividad de las masas para canalizarla y hacerla derivar hacia sus fines (*naturae non imperatur nisi parando*), y remontándonos a una separación que corresponda en efecto a algo, pero que es relativa, luego diremos en qué, debemos recordar aquí cómo ocurrieron las cosas en el seno del pensamiento europeo. Si hacemos tal separación entre reaccionarios y revolucionarios, es posible que la verdad de sus relaciones intelectuales se considere escandalosa. Estas relaciones intelectuales son tan estrechas que, vistos a una cierta distancia, aquella en la que estamos situados, cada uno de esos grupos, cada uno de esos «pensamientos» se diría que son como una función diferente de un mismo organismo. Aquellos que se declaran partidarios, con acierto variable, del modo de pensar «dialéctico», y que se lo han apropiado casi —pero eso va a cambiar— mediante diversos procedimientos de intimidación y la práctica de una «mala fe» de la que es preciso que ellos sean las primeras víctimas, deberían, si fueran lo que pretenden, no dejar que nadie sino ellos escribiera lo que voy a escribir. Marx toma de Hegel la dialéctica. Tal como Hegel la hizo partiendo de toda la historia del pensamiento occidental que él continuaba y del que era un «momento» —y no hay desde ese punto de vista *más* en Marx que en Hegel, sino *menos*—, no hay siquiera un apartado por el que Marx habría dejado todo lo que hay de muerto y tomado todo lo que hay de vivo; tanto da, lo ve-

remos más adelante. Ahora bien, Hegel era una síntesis, una suma, asumió la tarea de expresar todo cuanto había de válido en el pensamiento de su época, la última para él de las épocas de un mundo y un pensamiento que eran *el* mundo y *el* pensamiento, que había negado, pero conservado y transformado en sí misma todas las épocas anteriores. El pensamiento crítico que dio armas a los hombres de la Revolución francesa había permitido dar un gran paso: gracias a él se había derribado todo aquello que sólo se sostenía por hábito. Pero el pensamiento conservador acudió a recordar que sólo hay derecho, religión y moral reales —y que no sean otra cosa que ensueños (los cuales no pueden *guiar* los actos que provocan)— en lo histórico; que la naturaleza humana es una naturaleza histórica. El pensamiento crítico, después de destruir lo que «la vida del Espíritu» había ya abandonado, siguió destruyendo y no era más que la antítesis mecánica de toda existencia histórica. El pensamiento que apareció como contrarrevolucionario —éste es el sentido de las *Reflexiones* de Burke— mostraba a los revolucionarios franceses entregados a un proceso de destrucción de lo que era en nombre de lo que no era. La verdadera constitución de un país es el *modus vivendi* de los hombres de ese país entre sí. La destrucción de los abusos, que todos los buenos espíritus condenaban, iba acompañada de la destrucción de la monarquía, de la Iglesia, de la nobleza, de los hombres demasiado «atrasados» para comprender con rapidez normal todos esos

progresos, de la destrucción de todos los «bribones», de todos los que obstaculizaban la virtud, hasta el punto que al convertirse los hombres más virtuosos en los más sangrientos, a fuerza de decapitar incansablemente la ausencia de virtud, apareció que eran los mayores criminales y sufrieron la suerte de los criminales. En el desarrollo de una historia que prosigue, detengámonos ahí. Burke negaba «a los hombres de leyes» y a los «hombres de letras» (hoy les llamaríamos «intelectuales») la posibilidad, el poder de reemplazar lo que destruían y por tanto, como sólo se destruye lo que se reemplaza, les negaba la posibilidad de destruir útilmente e incluso el poder de destruir de verdad. No es éste el elemento menos trágico de esa compleja tragedia que es una revolución. El pensamiento de los hombres que han dirigido grandes destrucciones parece ser impotente para engendrar nada duradero y que se asemeje a los fines que se ha propuesto implantar. De modo que la sociedad alterada —y sin duda cambiada para siempre— «se repone» y «produce», a partir de sus nuevos órganos, nuevas funciones que recuerdan en parte el antiguo régimen, en la medida en que este último expresaba solamente necesidades más duraderas que él mismo. Lo que aparece entonces constituye, en parte, una innovación histórica, pero una innovación histórica que no es la ejecución de los planes de los teóricos, que no los realiza como un edificio realiza la maqueta del arquitecto. Burke no iba tan lejos como nosotros vamos, ni como fue Hegel. Decía

solamente que esos hombres de leyes y esos hombres de letras le parecían quiméricos, que no veía cómo podían reemplazar lo que destruían [29]. Ese *modus vivendi* de los franceses entre sí que era la monarquía del antiguo régimen, ningún hombre en particular lo había hecho; unos hombres de una época podían destruirlo, pero no reemplazarlo. La «constitución inglesa», admirada por los intelectuales franceses, era realmente el *modus vivendi* de los ingleses entre sí, ninguna asamblea la había hecho. Una asamblea no puede hacer un *modus vivendi:* le falta el elemento tiempo. Y en efecto, esta sacudida, la gran Revolución francesa, no fue sino la primera de una serie de sacudidas, a las que siguió cada vez un intento de estabilización. Burke no hacía sino recordar a los franceses el sentido que el ejemplo inglés tenía para los propios ingleses.

La filosofía de Hegel —esto se nota muy bien hasta la *Fenomenología* y luego se ve menos, aunque sigue siendo verdad— no es más que la elevación al plano «especulativo» de los acontecimientos mayores de su época y de las más fecundas interpretaciones nunca dadas de los mismos; es el «yo» consciente en fin de sí mismo después de haber conocido que el mundo es su voluntad y su representación, y superada esta separación consigo mismo por la que se oponían el mundo y el

[29] Dejamos de lado los prejuicios antifranceses de Burke, patriota *whig* de una Inglaterra amenazada por esta explosión continental.

espíritu, es «el espíritu seguro de sí mismo». Epoca decisiva: el destino del mundo, en efecto, se estaba jugando para bastante tiempo. Hegel se había entusiasmado de todo corazón con la ofensiva del pensamiento crítico que desembocó en la Revolución francesa. Menos vivamente, pero por lo menos con igual profundidad, le impresionó la respuesta que dio el pensamiento «positivo» y contrarrevolucionario, la escuela del derecho histórico y de la tradición. Creyó ver en ese paso de una tesis a una antítesis la andadura misma del pensamiento de la época, y el pensamiento hegeliano es, tomando en un sentido diferente la expresión de Aristóteles, el pensamiento de este pensamiento.

Después del choque de la Revolución francesa, de la efervescencia y la euforia consecutivas a este choque, de la cual dan testimonio tanto Kant y Coleridge como —generación más joven— Hölderlin, Schelling y Hegel, después de las bacanales y saturnales del pensamiento crítico, los pensamientos europeos se vuelven electivamente sensibles a lo que llaman «la positividad», es decir, todo lo que es «histórico» por oposición a todo lo que es «natural», teniendo en cuenta que la palabra «natural» tiene paradójicamente (para nosotros) el sentido de «abstracto». Para los hombres del siglo XVIII las instituciones positivas del «despotismo» y la «superstición» impedían que se manifestara la «naturaleza», la «verdadera naturaleza» del hombre. Aquí vemos en qué Rousseau es un hombre del siglo XVIII y en qué está profundamente de acuerdo con sus enemigos los «filóso-

fos». Algunos pensadores de principio del siglo XIX entrevén que acaso no hay *naturaleza* humana *fuera* de lo que queda manifestado en lo positivo y en la historia. Sospechan, pues, en la obra de los pensadores revolucionarios lo que un siglo más tarde se llamará un «nihilismo del resentimiento». Para los más religiosos de los partidarios de lo que es histórico, hay en el hombre una parte que no es histórica ni natural, es la parte divina, que las instituciones humanas deben reflejar de la manera imperfecta que les es propia y que las instituciones del pasado reflejaban. Después intentan abolir el pasado, se estaba a punto de atacar la vida real de las sociedades. La positividad es este elemento orgánico que el pensamiento crítico pretendía relegar para siempre al pasado y destruir en el presente, pero que prosigue, desechado, desviado, pero vivo; es todo lo que se parece demasiado a la antigua sociedad y que renace en la nueva, todo lo que es pasado pero también presente, y al menos por un tiempo, futuro. La sociedad a la que una revolución parecía haber llevado a aquel punto de fusión en el que todo se convierte en homogéneo y fluido, al enfriarse en el período post-revolucionario se estratifica nuevamente. El estado homogéneo no es duradero. Hay una nueva diferenciación social. Eso los pensadores más «reaccionarios», Maistre, Bonald, Haller o Novalis, no lo veían. Merecían perfectamente el nombre de reaccionarios por cuanto estaban *fijados* en el pasado: el porvenir que deseaban tenía el aire de una especie de pasado exagerado (pero aumentado al-

gunas veces, sin ellos saberlo, con elementos nuevos que debían precisamente a esa revolución aborrecida). Eso que hoy sabemos, Hegel tuvo el mérito imperecedero de percibirlo y decirlo. Del mismo modo que el pensamiento crítico no supo distinguir lo que era caduco de lo que era aún fecundo y acabó por engendrar una mecánica de destrucción ciega, un irrealismo contumaz, una animosidad sin discernimiento contra toda existencia histórica, del mismo modo el pensamiento histórico y contrarrevolucionario *fijo* en el pasado, al convertirse en reaccionario, se convierte también en irrealista (de un irrealismo del pasado, mientras el irrealismo del pensamiento crítico lo es del futuro). Llega incluso al mismo punto de lo que niega y que más aborrece en el mundo, al odio ciego de lo que es, en la especie, de ese presente que tiene la culpa de no ser el pasado, y del porvenir capaz de ser engendrado por ese presente. Así pues, el mismo irrealismo; en definitiva, el mismo odio a la historia. Se diría que cada uno de esos «pensamientos», al llegar al extremo de sí mismos, destruyen su propia razón de ser. Esas razones de ser son todo cuanto Hegel quiere retener de ellos: a ellas añade la fecundidad de su oposición dialéctica, y nosotros diremos de modo claro y no hegeliano en qué, según nosotros, está Hegel en lo cierto.

Por tanto, en el pensamiento reaccionario, el pasado llega a escapar a la historia, a solidificarse. Así pues, este pensamiento no es, en definitiva, menos intemporal y menos irreal que el pensa-

miento crítico, contra el cual había podido llegar a parecer la protesta misma de la historia. Este pensamiento cae además exactamente en los errores de su enemigo y desemboca en una «naturaleza humana» (de la que sólo el pasado respetaba las «leyes naturales»), en un derecho y en unas instituciones fuera del tiempo. Lo que ha sido se vuelve sagrado, y el tiempo es sacrílego. La historia ulterior de esta tendencia reducida a sí misma da testimonio de ello irrecusablemente. Y en la medida en que no se efectúa ningún cruzamiento, esta especie, con el tiempo, termina por demostrar cumplidamente su propia impotencia. En general, los partidarios de la «positividad» se escindieron en dos categorías: los reaccionarios utópicos llenos de nostalgia legendaria (complejo de Novalis) [30], que llegan hasta la consunción o la alienación mental en los románticos (el rey de Prusia, Federico Guillermo IV es un «hermoso caso» de éstos), y los positivistas, especie de iluminados del «después», para quienes el hecho realizado tiene algo de sagrado sólo porque ha sido realizado. El positivismo, definido así [31], es una dege-

[30] Llamamos históricos a los complejos menos profundos que aquellos que los fundadores del psicoanálisis han observado entre los elementos corrientes o muy frecuentes, o relativamente tales, en un período dado de la historia concreta de los individuos.

[31] El cual no confundo con la filosofía de Augusto Comte. Este permanece por algunas intuiciones y por la dialéctica interna de su obra. Pero no se puede decir que Comte no padeciera el complejo citado y

neración «realista» del sentimiento de la historia. No es de extrañar que en el positivismo el *a posteriori* se transforme en su contrario, el *a priori*. De ese modo el positivista parte de ciertos «hechos establecidos», de ciertas «verdades demostradas», pero al no entrar el «elemento tiempo» en sus cuentas, esas verdades pueden haber sido verdaderas —si lo fueron— y haberse vuelto falsas. Esta fijación al pasado que caracteriza el pensamiento reaccionario, queda transferida en el positivismo a los resultados de la ciencia, la cual no es concebida como una historia, sino como la percepción progresiva de cosas inmutables. De ese modo el pensamiento reaccionario escapa a la historia.

Hegel hizo la síntesis de los elementos vitales y determinantes del porvenir contenidos en esas dos maneras de pensar, que no eran válidas sino una contra la otra, y que tenían el mismo valor negativo si no se aplicaban una contra otra. *Hegel transmitió a Marx y Marx recibió de Hegel, los elementos vitales del pensamiento contrarrevolucionario. Una posición intelectual sólo puede ser revolucionaria o contrarrevolucionaria en relación a una época y a un medio dados, en una situación histórica dada. Ninguna idea es en sí misma revolucionaria o contrarrevolucionaria.* No son cualidades inherentes a los productos del pensamiento humano como las branquias de los tiburones. Se

que no lo haya transmitido a las generaciones posteriores.

trata de cualidades históricas y relativas; e incluso, si no se señala con precisión suficiente a qué revolución o a qué concepto de la revolución nos referimos, pueden ser cualidades totalmente ilusorias. No es que tratemos a Marx de contrarrevolucionario, lo que no tendría ningún sentido, no más que el que tendría considerarlo como *eternamente* revolucionario, o incluso como todavía revolucionario. Esta sería una postura antidialéctica. Pero si esas cualidades son relativas y están sujetas en el transcurso del tiempo a transformarse cada una en su contrario, la división de los pensadores en reaccionarios y revolucionarios sólo es satisfactoria si señalamos los límites. De hecho, la crítica marxista del pensamiento liberal procede de Hegel, de la crítica hegeliana del pensamiento de los filósofos del siglo XVIII. El pensamiento revolucionario en su forma más vigorosa, más ofensiva, el marxismo, y el pensamiento reaccionario, el de Burke, que encontramos sin cambiar en lo esencial hasta el siglo XX, son simétricos en relación al pensamiento liberal. Ambos proceden de un manantial común, y en ese caso particular el manantial común es contrarrevolucionario, y tomamos este adjetivo en el sentido estricto siguiente: ambos proceden de la reacción a la Revolución francesa y contra la Revolución francesa que inició Edmund Burke. Este pensamiento contrarrevolucionario opone los hechos reales, la realidad histórica de una sociedad, a las teorías constitucionales que se oponen a ella en nombre de principios intemporales, generales, abstractos, teorías y principios

que pretenden no tener en cuenta la particularidad de ninguna época, de ninguna colectividad dada. Marx dirá más tarde, refiriéndose a esas teorías, a esos principios, que no son sino la justificación de fuerzas [32] históricas que apuntan, díganlo los hombres o no, tengan conciencia o no de ello, a objetivos históricos reales. Marx va más lejos que los contrarrevolucionarios en el camino psicológico, pero, a través de Hegel, les debe igualmente la idea del contraste entre los principios abstractos y las fuerzas reales «que trabajan» en una sociedad. En el discernimiento y análisis de esas fuerzas, Marx llegará hasta las realidades económicas que considerará determinantes «en última instancia». Aquí está lejos del pensamiento contrarrevolucionario parte del cual tenderá a retroceder hasta determinantes en última instancia zoológicas [33]. Pero es también infiel a su propio método dialéctico. La idea de la supremacía de la economía es antidialéctica, pues contradice la *interdependencia dialéctica general* al introducir elementos que serían a lo sumo determinantes, pero nunca determinados. En Marx encontramos ambas posiciones y no vemos que esta contradicción no dialéctica esté realmente superada. Si el hecho de tomar conciencia de la economía es una determi-

[32] Tomamos esta palabra en su sentido más general. Se trata de lo que se manifiesta en la historia y hace así la historia.

[33] Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, Vacher de Lapouge, que proporcionaron «temas ideológicos» a la propaganda hitleriana.

nante de la economía, ¿podemos hablar aún de materialismo? Creemos que ya sería hora de *cambiar las denominaciones.*

Hay fuerzas reales que las teorías constitucionales que pretenden no reconocer lo que es, sino aplicar principios intemporales, no tienen en cuenta y que son las que en definitiva tienen la última palabra, decían los contrarrevolucionarios. Asombra ver hasta qué punto el pensamiento de Marx está más cerca del de éstos que del de sus adversarios revolucionarios del siglo XVIII y liberales del XIX. Debemos hacer notar que no hay nada sorprendente en ello, ya que Marx a través de Hegel procede de ellos. Esas fuerzas reales son fuerzas históricas. Los contrarrevolucionarios consideraban esas fuerzas históricas como estables, o tendentes a la estabilidad. Pensamiento que no dejaba de tener porvenir, en cuanto el porvenir —cosa que ha hecho— le aportara esta precisión: no hay, no puede haber retorno al pasado, *el retorno a la estabilidad es una estabilización, es la formación de una nueva estabilidad,* y la noción de estabilidad es completamente relativa. Marx, siguiendo a los historiadores alemanes y sobre todo franceses, pero a Hegel también, no ve, como los contrarrevolucionarios, la resistencia de un organismo totalmente hecho que se defiende, sino la dinámica de fuerzas sociales reales siempre en trance de crecer o de declinar, que jamás pueden detenerse y disfrutar de ellas mismas en un mundo estable fuera del tiempo; ve pues relaciones de fuerza variables entre esas fuerzas sociales reales.

A través de Hegel, la idea de Marx no es sino la especificación, el ahondamiento de la «postura» contrarrevolucionaria que, conservada así, transformada y «dinamizada», se convierte en una «postura» revolucionaria. El derecho no es ni puede ser otra cosa que la expresión de una positividad histórica. Esta era la postura contrarrevolucionaria, que se oponía así a la crítica «filosófica» francesa del siglo XVIII; el derecho no puede ser indiferente a los caracteres concretos y particulares de los diversos pueblos y sociedades, no puede llegar a éstos impuesto desde fuera. Imposible no pensar aquí ni dejar de señalar que Montesquieu ocupa una posición particular que no pertenece enteramente a la posición revolucionaria «crítica» ni tampoco a la posición contrarrevolucionaria «positiva» y «orgánica». De hecho, Montesquieu contribuyó a fundar la sociología política: las leyes son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. Si el pensamiento contrarrevolucionario de estático se convierte en dinámico al entrar en juego el tiempo, de contrarrevolucionario se convierte, por la misma razón, en revolucionario, como vemos por el ejemplo de Marx, a la espera de convertirse en contrarrevolucionario, como vemos también por el ejemplo del marxismo aplicado a otra época. Imposible subestimar la importancia de Hegel que transmitió a Marx los elementos vivos del pensamiento contrarrevolucionario *bajo una forma asimilable por un espíritu revolucionario.* Mediante este ejemplo, vemos qué pasos, qué cambios, qué participaciones, qué im-

plicaciones, qué referencias silenciosas puede haber de un pensamiento tenido como «contrarrevolucionario» a un pensamiento tenido como «revolucionario». Esos enemigos viven unos de otros: Comte de Saint-Simon y de Comte procede Maurras. Saint-Simon mantiene su teoría de lo orgánico de la contrarrevolución y no hay duda que pensó contra la revolución y quiso poner fin a un período crítico. Y el marxismo procede en parte de él. Esta «edad orgánica» sería, según Saint-Simon, una edad industrial [34]. Los que a finales del siglo XVIII eran partidarios de dar a Francia una constitución ya hecha, buena en sí misma, y que no habría más que aplicar [35], pre-

[34] Maxime Leroy traduce, con el lenguaje que le es propio, *managerial revolution* por *era saint-simoniana.*

[35] Esta herejía histórica y lógica, por sorprendente que parezca, no ha sido aún refutada, o más exactamente sólo ha sido refutada. Una constitución sólo puede ser una selección de costumbres y prácticas reales o virtuales (es decir, que se abrirán camino si se remueven los obstáculos que las oprimen, las ahogan o las desvían). En los períodos en que hay muchos escombros y en que la colectividad entera funciona como si estuviera enferma, está claro que es preciso ensayar lo que no lo ha sido aún; pero mediante el método de los ensayos y los errores, y sin oponer a la resistencia de la realidad y a las lecciones de la experiencia el orgullo y el humor intratable de los creadores de sistemas. Así como los creadores de deducciones caen en lo cómico filosófico, los creadores de constituciones caen en lo cómico político.

tendían inspirarse en la constitución inglesa, la cual como constitución, tal como entendían ésta los filósofos del siglo XVIII, no existe. Esta «constitución» que seguirá siendo el objetivo ideal de los liberales del siglo XIX y que los reaccionarios detestan cordialmente, dio sin embargo a estos últimos su mejor argumento en favor de su tesis fundamental: que una constitución no se hace, y es eso lo que Marx sabe de ellos a través de Hegel, a quien gustaba citar el ejemplo de la constitución que Napoleón quiso imponer en España en contra de la cual se levantó el pueblo español aunque lo emancipaba de los derechos feudales. Marx sabe por ellos, a través de Hegel, que es imposible imponer de manera duradera una constitución que no sea la expresión misma de lo constituido. En el concepto marxista de la sociedad, hay relaciones de fuerzas, un grado de madurez o de inmadurez existente, que hacen que aquello que Hegel llama el entendimiento abstracto no pueda imponer sus soluciones, que es imposible en nombre de la justicia, la igualdad, la razón o lo que quiera que sea, expulsar una fuerza histórica real de las posiciones reales que ocupa. Por eso la política debe ser la que disciema (o que se conduce como si discerniera) la naturaleza y las particularidades de las fuerzas históricas reales. Según Marx, sólo se vence y expulsa una fuerza histórica y real cuando sus posiciones se alteran debajo de ella, cuando una nueva fuerza histórica real, a cuya edificación ha contribuido la antigua sin saberlo, es bastante fuerte, etc. (Todo eso está muy lejos del catecismo

en que se ha convertido hoy. Esos conceptos, además, se han convertido hoy en justificaciones históricas *a posteriori*.) De ese modo Marx se levantaba contra el *pathos* liberal.

Antes de proseguir, ¿qué significa todo eso? *Que hay un pensamiento europeo, y que todos esos enemigos son hermanos de leche.* Esto fue verdad en la Edad Media, en que este pensamiento era ante todo un pensamiento cristiano, cuyos órganos eran los clérigos. La Universidad fue, en principio, una especialización de la clerecía. Los doctores *in logicis et divinis*, los fundadores de Ordenes místicas o conquistadoras, tanto si enseñaban en Chartres, como en Bolonia, Oxford o Padua, hablaban la misma lengua, sus voces diversas formaban un coro, sus oposiciones un diálogo a través del espacio, y sus mensajes, al unirse con el tiempo, se convierten para nosotros en una sinfonía. Toda Europa hablaba cristiano. Igual que en lo alto de los montes se respondían las hogueras de los pastores iranianos, París hacía señas a Padua, Oxford respondía a Bolonia, las grandes Ordenes se expandían y los grandes pensamientos se unían y engendraban. Aristóteles se opone a Platón, pero entonces eran cristianos los dos. Avicena, Averroes y Maimónides, en lugar de separar a los filósofos cristianos, les servían para hablarse entre ellos. Este pensamiento, cristiano en la Edad Media, se escinde en el siglo XVI, pero los límites que separan el humanismo, la Reforma y el pensamiento católico, no son, no lo son ante todo, fronteras

territoriales. No se trata de la oposición del extranjero al extranjero, sino de la desgarradora marcha del hijo o del marido que abandona el antiguo hogar, y hasta en sus imperdonables excesos, las guerras de religión conservan el carácter —íntimo y por tanto más atroz— de los odios familiares. Incluso cuando se comienza a hablar menos latín, sigue habiendo un pensamiento europeo. Spinoza, que es judío y vive en Holanda, escribe en latín, y procede de Descartes por lo menos tanto como de la Kábala. El alemán Leibniz, que le replica, puede desplazarse de una corte a otra de Europa sin jamás sentirse extranjero. Conciliador de Iglesias, desea que Europa se eleve del catolicismo a la catolicidad. La negativa empirista a toda trascendencia, cuando procedente de Inglaterra atraviesa la Mancha, florece al oeste del Rhin en la «filosofía de las luces» y al este en *Aufklärung*. La Revolución francesa es un acontecimiento europeo en el pensamiento antes de serlo en los hechos. Hegel tiene la intención no sólo de hacer, sino de ser una suma de este pensamiento occidental que comienza con la filosofía griega, integra en él la filosofía crítica del siglo XVIII y la vigorosa defensa de lo que es orgánico con la que respondieron los contrarrevolucionarios y románticos. Bajo la Restauración, en la Europa de Metternich, entre las filas de los ultras, dos generaciones ya no se comprenden: los viejos emigrados que quisieran volver al reinado de Luis XV, y los románticos que, desde los sueños de grandeza a las crisis de desesperación, hablan ya otro idioma.

La idea hegeliana de la dialéctica acaso sea la concepción más sintética que haya realizado un historiador de la inteligencia. El aristócrata revolucionario de Efeso ya no es prisionero del pasado, de la poesía, del hermetismo. Hegel habla en Jena, Nuremberg, Heidelberg, Berlín. Y los que escuchan su voz ven cómo las filosofías son devoradas por otras filosofías, cómo el Dionisos órfico se reúne, renace, resplandece bajo otros aspectos. Hegel habla, y se comprende por qué Leibniz decía que no hay sistema que no sea verdadero por lo que afirma y falso por lo que niega, y por qué hubiera podido decir lo contrario «falso por lo que afirma, y verdadero por lo que niega». Hegel habla, y se comprende por qué Nietzsche y por qué Bergson dirán, cada uno en su lenguaje, que en toda gran filosofía hay un elemento irrefutable y ante todo inaprensible, cuyos razonamientos sólo pueden proceder de una bestia viva. Y eso que es un sentimiento en Nietzsche y Bergson parece haber sido en Hegel bastante fuerte para convertirse en un *móvil*.

Hegel acomete una suma, horizontal y vertical, en el espacio y en el tiempo, que capta el pasado y apunta al porvenir. El *Sturm und Drag* se prolonga en revoluciones reales. En el siglo XVIII se podía hablar de «movimiento de las ideas»; si trazamos una panorámica del pensamiento europeo a principios del XIX, el movimiento de las ideas está tanto en el interior de cada filosofía como en la oposición de esas filosofías entre sí. En Schelling, y sobre todo en Hegel, las ideas se han vuelto

móviles, están *movilizadas*, y el despliegue por Europa de la estrategia napoleónica va unido al hegelianismo que se forma de una guerra de ideas que es una teomaquia. Pero los dioses no mueren como los hombres y esta teomaquia es una teofagia: las ideas se devoran entre sí y siguen viviendo y prosperando en su vencedor, al cual transforman hasta que sigue su misma suerte. No contento con haberse comportado con los sistemas del pasado como el hombre con sus alimentos, y para los mismos fines, Hegel comprende que nada de su época, de la que se sabe prisionero, aunque no lo es, ya que lanza todas sus raíces hacia el pasado y sus ramas hacia el porvenir, le es extraño, ni el espíritu crítico, ni la *Naturphilosophie*, ni la enumeración, la distinción, el orden de las formas, ni el dionisismo romántico. Su amigo Hölderlin, que ante Goethe presiente ya el lado nocturno y ctónico de Grecia, anuncia a Nietzsche, igual que una mujer se estremece al sentir los primeros movimientos del niño que lleva en su seno. No contento con recoger en él todas las ideas, Hegel las recoge en su vigor, sin quitarles la pasión ni su dinámica interna que las hace levantarse contra otras ideas. La dialéctica es como un *presentimiento* de lo que preside el nacimiento de las formas y de las ideas, pero la región en la que se sume ese presentimiento no es aquella en la que se despliega el método experimental, no es esta pantalla luminosa pero plana. Es una región en la que los movimientos, continuos sin embargo, escapan a nuestra mirada. De esos grandes fondos originales en

los que se remueve eso que llamamos *bien* y eso que llamamos *mal*, suben sin cesar, para dar o para arrebatar a las ideas una fuerza que no les viene de la inteligencia ni de la luz, fantasmas sin rostro pero portadores de energía; y los hombres llegan a creer que toda gran fuerza proviene de una comunicación particularmente fácil y libre con *ese mundo de abajo*. Pero remontémonos a la superficie de una tierra que es Europa. Ya hemos dicho bastante para que pueda medirse hasta qué punto toda la división de los pensadores políticos del siglo XIX en dos campos enemigos separados por obstáculos infranqueables, no tiene en cuenta ni el medio nutritivo común, ni los intercambios, «*préstamos*» lo bastante determinantes para que esos enemigos se hayan engendrado unos a otros y alimentado unos a otros. En este punto el papel de Hegel parece decisivo: logró en el terreno de las ideas lo que Napoleón sólo pudo hacer en el de los hechos. Comunicó a los revolucionarios del siglo XX el vigoroso pensamiento de los contrarrevolucionarios del XVIII y el XIX, inoculó en las venas de aquellos a quienes la historia llamará conservadores, la propia sangre de la revolución, y en las venas de los revolucionarios, la sangre de la tradición.

De eso se desprende que la expresión «pensamiento europeo» o pensamiento occidental (por la misma época, Europa se extiende por el Extremo Oriente) designa un fondo común, un medio nutritivo, y además designa la realidad (permanente desde la época de la cristiandad, a la que cada

tiempo presta un rostro y unas formas nuevas), de un comercio continuado, de un perpetuo intercambio, mediante el cual los elementos salidos de ese fondo común se transforman sin cesar unos en otros, y otros en unos; y los adversarios no han dejado nunca de prestarse las armas, o de extraer de lo que combatían los modos mismos según los cuales había que combatir. El concepto de dialéctica que Hegel puso de manifiesto —hasta el punto que en un intento de tal magnitud él mismo experimentó que toda determinación es una negación, es decir, que toda afirmación tiene límites, límites que son negativos para aquel que afirma, pero que provocan afirmaciones contrarias— sólo, ya lo hemos dicho, consiguió *sumar* todas las ideas de Europa desde sus más lejanos orígenes *movilizándolas;* y el único medio para conservar y salvarlo todo —la palabra latina *servare* tiene los dos sentidos— fue el retorno a Heráclito de un pensador que no quiso perder nada valioso de cuanto se hubiera producido (es posible que se equivocara en su elección o, mejor dicho, que nuestra elección no sea la suya, pero no se trata ahora de eso) desde el siglo V a. de C. Pensador para quien el devenir está formado de oposiciones, pero para quien, además, la idea y la virtud sólo se realizan en el mundo, sin el cual se transforman en su contrario, como sucede a la «cosa en sí» y al «Sollen» sin contenido. Marx, usuario de la filosofía hegeliana, y en quien la dialéctica no corre la misma suerte común que la mayoría de las nociones aprendidas en la escuela, para quien la dialéctica

plantea problemas reales y sugiere soluciones reales, Marx, economista y mesías[16], usuario del *British Museum* y de la gran prensa liberal inglesa (¿cómo combatir al capitalismo sino con ese producto de los capitales, al liberalismo sino con la ayuda cotidiana de los liberales?), Marx es un pensador europeo a quien el capitalismo dio los materiales intelectuales que él tuvo la fuerza de asimilar y transformar en su propia substancia. Si Marx hubiera sido más fuerte, le habría dado otros. Marx no se aparta del juego. Marx es el producto de esas épocas hegelianas y manchesterianas, alemanas en cuanto a la filosofía, británicas en cuanto al comercio, y en las que París da la señal de las revoluciones. ¿Cómo es posible que unos hombres, si no se trata de personas con ideas fijas de naturaleza pasional y carácter epidémico, puedan sostener (fuera de todo delirio colectivo), que a partir de ese momento este pensamiento europeo que produjo a Marx pierde, con la excepción de los discípulos, los cuales pasan el tiempo repitiéndolo machaconamente en lugar de emplearlo en conocerlo y comprenderlo, toda su fuerza, su valor, su capacidad de ataque, sus facultades de asimilación? Si ignoramos completamente el pensamiento de Nietzsche, de Pareto, de Sorel, de Max Weber y de Keynes, ha de ser por nuestra cuenta y riesgo,

[16] No menos mesías, y sí algo más, que Saint-Simon, Charles Fourrier, el padre Enfantin y el mismo Augusto Comte, pero menos, sin duda, fue su apocalíptico contemporáneo polaco Hoerné Wrouski.

y si no lo ignoramos, es que lo *reconocemos*. Los que simulan ignorarlo, rinden entonces el homenaje, sobradamente conocido, del vicio a la virtud. La verdad —sacrilegio para los marxistas— es que el pensamiento europeo prosiguió y prosigue después de Marx, igual que la filosofía y la historia han proseguido después de Hegel. Hegel se extendió por toda Europa. Irreconocible, ya nunca fue tan activo como cuando no se le reconoció o cuando se creyó sinceramente no conocerlo. ¿Es posible creer que los historiadores de hoy, a quienes tanto debemos, no le deban nada? En Francia, Barrès le admiraba, por lo menos tanto como Lenin en Rusia (claro que no de la misma manera). Hegel realizó un intento consciente de pensar todo el pensamiento europeo, que para él era (cosa en la que diferimos) todo el pensamiento. Pero fuera y juntamente a esta empresa grandiosa, el retorno a Heráclito se produjo en todas partes. Sin que se diga, sin que muchos se tomen la molestia de saberlo, el juego de las oposiciones se ha impuesto implícitamente como categoría inconfesada y nuestro pensamiento es un pensamiento del devenir. La pretensión de los marxistas a monopolizarlo sería cómica si no percibiéramos en ella un intento y un procedimiento de intimidación, y en este caso la risa no basta. Se trata, por el contrario, del bien común de una cultura, que Rusia, en su profundidad, se ha reservado, y de una *sociedad sin dogmas* (y que por ello difiere del mundo totalitario) en la que el intento totalitario más logrado no ha durado más de diez años (Hitler no intentó jamás

imponer a Jaspers la «filosofía» de Rosenberg, obligarle a *reconocer* que Rosenberg tenía razón, acaso sólo por falta de tiempo, pero ya es significativo que el tiempo le faltara). Se trata de la substancia misma del pensamiento occidental, un patrimonio que sólo se conserva conquistándolo, que sólo permanece transformándose, que sólo es válido si se le considera problemático. Podemos afirmar que este pensamiento es nuestro, y que por eso no necesitamos declararnos marxistas ni hegelianos, que Hegel y Marx han quedado integrados, o están en vías de integración, en esta cultura de la que participamos y que no podemos transformar si no la conservamos. Lo mismo se puede decir de Marx que antes y ahora de Cuvier y de Darwin, de Hegel y de Freud. Son muy grandes, pero no hubo que cambiar el calendario por el hecho de que hubieran vivido. Son elementos formadores de nuestro pensamiento. Lo que se puede conservar de ellos hay que limpiarlo de todo moho conceptual y arrojarlo en el crisol del tiempo. Después de todo ¿por qué deberíamos tener menos confianza en nuestro espíritu de la que se tenía en los albores o a mediados del siglo XIX? Ciertamente conocemos algunas limitaciones que no conocían Marx o Hegel. Pero ninguna actúa sobre el mismo impulso de conocer y comprender. A lo más, actúan sobre las modalidades y condiciones del ejercicio de la inteligencia, no sobre la inteligencia misma. Esta se ha *diversificado,* es un hecho. Ahora podríamos conocer más cosas, pero hemos de contentarnos con abarcar

menos. El flujo de las cosas ha subido, pero la decisión personal del espíritu nos parece por ello más *preciosa*.

Poner en la cuenta del marxismo los elementos vitales del pensamiento europeo, su síntesis que Hegel intentó y ese catalizador de la síntesis que Hegel llamó dialéctica, es un (grandioso) intento de estafa. Marx fue un beneficiario, y un socio también, de la cultura occidental. El ruido que arman los marxistas, y sobre todo los turiferarios recientes de una *Weltanschauung* secular que no pueden soportar que no se tomen como palabras evangélicas lo que sólo ayer se empecinaban en ignorar o en negar en bloque, impone silencio a los que no han tenido la curiosidad de comprobarlo. A muchos otros también. Está claro que esos «propagandistas» son incapaces de resolver nuestros enigmas, los de nuestro tiempo y nuestro destino, o incluso solamente de señalarlos, y eso lo proclaman todos los días: basta con leerlos o escucharlos. Sólo prestamos tanta atención hoy al obscurantismo porque es agresivo.

El grandioso intento de estafa, acompañado de intimidación, consiste en lo siguiente: porque en Hegel había esta suma del pensamiento occidental, porque Marx puede ser considerado como el continuador de Hegel, y el «Islam» estalinista como la realización del marxismo —y el orden de sucesión de esas proposiciones es un orden en verdad decreciente—, porque los «intelectuales» enraizados, o sometidos, conscientemente a no, a un proyecto que es el de los durísimos dueños de Ru-

sia, pretenden aportarnos todo eso, porque hay, según nos aseguran ellos mismos, entre ellos y eso una especie de *participación* (en la que el intelecto no puede penetrar y que hay que admitir, por tanto, sin pruebas), pretenden vendernos diamantes que nos pertenecen y vendérnoslos a un precio que nosotros no queremos pagar. ¿Vamos a ser tan cobardes que compremos a ese precio lo que ya tenemos y cuyo uso sabemos mejor que los nuevos dueños a cuyo poder se nos destina? Y los que quieren realizar esta operación, ¿han reflexionado, en su ingenuidad, que al intentar con tanta imprudencia dejarnos fuera, corren el riesgo de quedarse fuera también ellos?

IV

LA DIALECTICA CONTRA EL SISTEMA

Los que utilizan la palabra dialéctica para intimidar (a ellos mismos y a otros), si han logrado engañarse a sí mismos del todo o sólo en parte, pierden la mayoría de las veces las ocasiones —que son muy numerosas— de distinguir las contradicciones dialécticas, es decir motrices, o, usando otro lenguaje, las *contradicciones creadoras* de las que no lo son. Ni Marx ni Hegel pretendieron que toda contradicción fuera motriz. Pero si pasamos de la condición del hombre que busca la verdad a la condición del hombre que defiende, cueste lo que cueste, una causa (ese paso no siempre es voluntario ni consciente), la confusión que consiste en no distinguir entre esos dos tipos de contradicción basta para transformar la dialéctica en sofística; lo que permite decir siempre la última palabra. De hecho, ante las contradicciones motrices, hay otras *contradicciones paralizantes*, contra las cuales el principio de identidad vale sin ninguna restricción, porque no interviene en ellas el elemento o factor tiempo. Ahora bien, sucede que en Hegel y en

Marx las contradicciones motrices coexisten con las contradicciones paralizantes. De este último tipo es la *contradicción,* que observamos en el propio Hegel, *entre dialéctica y sistema.* Por otra parte los gérmenes de ese tipo de contradicción son inherentes a la estructura humana. Es posible rodear y superar estos obstáculos, posibilidad que se ha realizado y realiza en la historia de la ciencia. De la contradicción entre dialéctica y sistema, presente en todas partes desde el momento en que Hegel empieza a expresarse de una forma rigurosamente sistemática, es decir a partir de la *Fenomenología,* provienen las contradicciones particulares, localizables en las diferentes partes del sistema. No se trata de enumerarlas aquí, pero para nuestros fines no podemos dejar de señalar algunas.

Según Hegel lo verdadero es substancia, sujeto y movimiento [27]. Por esto último debemos entender que hay en ello una especie de «*inquietud*» [28]. El sujeto no debe «tomarse como un punto fijo» al que se «agregan» estadísticamente predicados. Cuando la actividad de nuestro espíritu que agrega el sujeto al predicado es como «exterior» a ellos, el contenido real de nuestro conocimiento o de nuestro pensamiento «se presenta como sujeto sólo por esos predicados». Ahora bien, siempre según Hegel [29], el movimiento no puede llegar al

[27] Cf. *Fenomenología del espíritu,* trad. cit.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*

sujeto desde fuera. Debe ser, por así decir, interno a él. Lo que es a la vez substancia y sujeto no es en ningún caso algo inmóvil como un punto fijo. *La «inquietud» no significa ni más ni menos que la introducción del elemento tiempo* (¿podríamos construir un monumento con piedras móviles?) El universo de Hegel está tan lejos del universo de Leibniz (mientras que muchas veces éste nos parece tan próximo a aquél) a causa de la introducción de este elemento, y el universo de Hegel es (si pasamos por alto el *malentendido* que vamos a intentar describir) nuestro universo. A lo que quisiéramos referirnos aquí es a esta «refutación profunda» que, examinando bien las cosas, no es una refutación, sino todo lo contrario, una refutación que sólo se desarrolla y deriva a partir de lo refutado [40] y que no está «fabricada mediante la ayuda de contraproposiciones e ideas accidentales y exteriores», sino que es al contrario «el desarrollo del principio [que se refuta y que] por ello colma sus lagunas». Esta refutación no considera lo que refuta como negativo, sino que al refutarlo lo conserva como positivo.

¿Qué es un sistema? ¿Acaso la ley metafísica «*omnis determinatio negatio est*» no va contra todo sistema? ¿No es preciso, en otros términos, que dejemos a otros que establezcan *a posteriori,* si la cosa merece la pena, la coherencia de lo que hemos afirmado? Al quererlo hacer nosotros mismos, por falta de la perspectiva necesaria no ha-

[40] *Ibid.*

cemos sino añadir un nuevo error a nuestros errores. La coherencia de lo que afirmamos es de naturaleza afectiva. También puede ser hasta un cierto punto, incluso puede ser (en teoría) totalmente de naturaleza intelectual, ya que esto no excluye aquello, la convergencia es teóricamente posible, las grandes filosofías son las que más se han adentrado en el camino de esa convergencia.

El esfuerzo por sistematizar forma parte de la actividad normal del espíritu. Cabe pensar que esta actividad pasa y se convierte en una especie de pasividad (es decir que la afectividad se insubordina y altera el funcionamiento intelectual, en lugar de suministrarle solamente la fuerza motriz sin la cual no podría ser) no cuando, después de haber encontrado unas resistencias reales (las otras se disipan, no son propiamente nada), no llega a su objetivo mediante el método, señalado por el propio Hegel, de inclusión de lo opuesto, de integración de todo lo que hay de positivo en lo que resiste, sino cuando, al contrario, el espíritu, de hecho, renuncia (conscientemente o no), no intenta superar, y no pudiendo hacer otra cosa, busca la apariencia de haber superado. En este caso, buscar la apariencia, es confesar que la realidad se escapa. El filósofo entonces pretende hacer nacer la opinión, la *doxa*, a falta del *épistemé*. Este es el significado del uso de la violencia por parte de las inquisiciones. El hombre es intelecto y afectividad; si el intelecto no cede, que ceda la afectividad y arrastre consigo al intelecto. Los inquisidores actúan sobre el cuerpo para obtener la apariencia de

un resultado, con lo que confiesan que no pueden obtener la realidad. Pero la apariencia de un resultado es a pesar de todo un resultado: actúa sobre la opinión, etc. Algo parecido a esta violencia, cuya dramática realidad conocen todos los hombres de hoy, existe en el interior de todo *sistema cerrado*. No se remata el nudo, no se cierra el sistema más que con una última caída de la dialéctica en la sofística. Sólo se consigue el sistema cerrado a este elevado precio. Como según nuestra opinión, ningún sistema vale tan excesivo precio, habría que exigir del pensamiento un mínimo de coherencia. Al cerrar el sistema, los que quieren parecerse a los dioses se parecen a las bestias.

La intervención del *elemento tiempo,* que caracteriza la dialéctica y la pone de manifiesto, mina por hipótesis el sistema. Al introducir, bajo la forma de la dialéctica, el tiempo en un sistema, introducimos la muerte de ese sistema y la muerte de todo sistema. La filosofía se parece entonces a un niño que hace castillos de arena, derribados, ola tras ola, por la marea que sube; mientras el niño levanta de nuevo una parte del castillo, las olas derriban otra. El mar es el tiempo. Igual que Sísifo, la filosofía o la Escuela filosófica acude a tapar, uno tras otro, los agujeros del sistema. Si introducimos la dialéctica en el sistema, éste ya no es posible. O más bien *sólo es posible en un momento dado, y para este momento. En un momento dado* hay *una sistematización* de los elementos que es *la mejor posible*. El sistema puede considerarse entonces relativamente verdadero, pero no

absolutamente verdadero. Los sistemas son los hijos de Cronos devorados por éste. La determinación, por ejemplo, el nacimiento de un ser, se manifiesta como afirmación. En la ausencia anterior de determinación, se confundían el ser y la nada. En cuanto el tiempo entra en juego, la negación se manifiesta *en* la determinación. *La dialéctica introduce en todo sistema una contradicción que es la muerte del sistema.* De eso se deduce que:

1.° Hegel dice la verdad cuando dice que «el saber no es actual y sólo puede ser expuesto como sistema.» En efecto, *el hecho de exponer el saber lo convierte en sistema.*

2.° Pero el sistema sólo es saber en tanto que es actual. Sólo es válido por un tiempo.

3.° El sistema cuando se presenta como *definitivo,* como una cosa cumplida (fin de la filosofía, fin de la historia) se ve contradecido por la dialéctica y es ésta la que triunfa sobre el sistema.

La demostración vale tanto para Marx (más exacta y equitativamente para «el marxismo», tal como podemos inferirlo de las posiciones marxistas) como para Hegel. La idea de «el espíritu que se sabe a sí mismo», esta especie de *terminus ad quem* de la dialéctica, contradice en Hegel a la dialéctica. Hay en ella un paso de lo relativo a lo absoluto. El problema, el misterio y la paradoja mismos de Cristo reaparecen en una forma prosaica: ¿cómo es posible que lo histórico sea lo absoluto, cómo un personaje que hemos conocido puede ser Dios? La «sociedad sin clases» sería el final de

la historia en la medida en que la historia de los hombres fuera la historia de sus luchas de clases. Se trataría de un salto, de una mutación, sería una diferencia como la que hay entre historia y prehistoria; pero entonces es falso afirmar que «la historia de los hombres es solamente la historia de sus luchas de clases». Habría que empezar por decir que la historia de los hombres es la historia de sus luchas de clases y además una cosa completamente diferente. ¿La sociedad sin clases será una sociedad sin historia? Un *arquetipo* «fijista» se trasluce a través de este naufragio de la dialéctica.

Hegel introduce la «inquietud» en el pensamiento, pero la filosofía de Hegel se presenta como un monumento conceptual, es decir, como la negación de la inquietud. *En realidad,* el sistema de Hegel no comienza y acaba, y por eso excluye el tiempo. Esta contradicción no dialéctica, no motriz, sino paralizante, explica por qué el hegelianismo se presenta como una segunda escolástica. A través de Hegel, podemos seguir la filiación de la escolástica cristiana a la escolástica marxista. En la medida en que los marxistas tienden a hacer del marxismo «una totalidad de conceptos bien encadenados», tienden a *repetir* esta contradicción paralizadora por la que Hegel se sitúa más allá de Kant. En Hegel existe una contradicción no dialéctica entre el aplastante panteón de conceptos y la intuición heraclitiana. La historia de la ciencia, en la que sorprendemos al espíritu —que no es otra cosa que su misma ope-

ración— forjando sus categorías, no permite la subsistencia de los universales.

En el curso del pensamiento dialéctico real, lo contrario es lo contrario de un término determinado, y esta contrariedad no es inherente a este término, sino que tiende a la situación que ocupa ese segundo término con relación al primero. Si decimos que el capitalismo es lo contrario del feudalismo, o que «el socialismo» es lo contrario del capitalismo, eso no tiene el mismo sentido que si decimos que la nada es lo contrario del ser. El régimen capitalista sale del régimen feudal; históricamente, entre este término y aquél hay una transición, un paso, lo que Marx y Engels representan como una acumulación de variaciones cuantitativas que, en un momento determinado, adquieren el sentido de un cambio de cualidad [41]. Estos dos términos son contrarios en el sentido que el capitalismo, llegado a cierto grado de crecimiento, ocupa el lugar del feudalismo, lo excluye del ser. Estos regímenes son contrarios porque el segundo, plenamente desarrollado, excluye de la historia al primero. Uno ha ocupado el lugar del otro. Pero es posible un mixto de capitalismo y feudalismo, que es lo que ocurrió en realidad; el régimen de Prusia, donde vivía y pensaba Hegel, era esto. Es como si, muy cerca de un árbol, vigoroso y fuerte, creciera otro árbol. Al principio el primero impide el crecimiento del segundo, lo detiene, lo retarda, pero el segundo se mantiene,

[41] Cf. Hegel: *Ciencia de la lógica. Medida.*

acaba creciendo, hasta que llega a ser lo bastante fuerte para disputar al otro los principios nutritivos del suelo. Sus raíces se extienden, se aseguran. El primer árbol comienza a languidecer. Cada vez se alimenta peor, acaba presentando síntomas de decrepitud, y el segundo se beneficio de lo que el primero pierde y ya no puede tomar. Representar una relación así por la oposición lógica del contrario al contrario presenta ciertas ventajas, y no presenta inconvenientes si no se pierde de vista el sentido *relativo* de la palabra «contrario». Cierto es que esta contrariedad no es como la que separa dos términos de un par de opuestos como el ser y la nada, el bien y el mal, el valor y el no valor, lo verdadero y lo falso, etc. Estos contrarios, por formar parte de nuestro espíritu, son categorías en las que emparejamos los conceptos o los fenómenos. La lógica de Hegel comienza con un par de opuestos de este tipo: el ser y la nada. Después Hegel realiza la síntesis de estos dos contrarios en el «devenir». Hegel encuentra aquí la intuición heraclitiana, que es propiamente la irrupción del tiempo. Pero el ser determinado, primer término de la segunda trinidad, no es la antítesis del devenir. Las trinidades no parecen estar unidas entre sí con la misma necesidad que los términos de la primera trinidad. Además, Hegel parece seguir un orden, pero para nosotros este orden es sólo aparente, es decir, es un desorden simétrico. Al dar Marx una lección de dialéctica (de la manera en que un pedante puede dar una reprimenda) a Proudhon se expresa en los siguientes

términos [42]. «Este nuevo pensamiento [la síntesis: por ejemplo, la primera síntesis obtenida] se desdobla otra vez en dos pensamientos contradictorios, que se funden a su vez en una nueva síntesis. De este alumbramiento nace un grupo de pensamientos. Este grupo de pensamientos sigue el mismo movimiento dialéctico que una categoría simple y tiene como antítesis un grupo contradictorio. De estos dos grupos de pensamientos nace un nuevo grupo de pensamientos que constituye la síntesis de aquéllos. Así como del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, del movimiento dialéctico de los grupos nace la serie y del movimiento dialéctico de las series nace el sistema entero.»

Marx, en 1847, estaba convencido de que Hegel había hecho eso en su sistema para anonadar a Proudhon. Hegel, que se había propuesto hacerlo, persuadió sin duda a muchos jóvenes hegelianos de que lo había hecho. Pero si nos remitimos a la cosa misma, es decir, a los escritos de Hegel, no podemos ya estar convencidos de que la hiciera [43]. Esas trinidades no siempre forman —ni mucho menos— una cadena continua; permanecen independientes y están unidas arbitrariamente. El sistema no es para nosotros esta música

[42] *Miseria de la filosofía.*

[43] Cierto que Hegel es bastante oscuro para que se nos convenza de que no lo hemos entendido. Hay tales virtudes en lo que hemos comprendido, que lo que permanece para nosotros oscuro puede, por lo menos, gozar del beneficio de la duda.

sin fin de las trinidades comparable a la armonía de las esferas. No sólo la mayoría de las veces el tercer término de una trinidad no da nacimiento, como primer término, a otra trinidad, sino que en el interior de las trinidades no nos encontramos con esencias que se opongan y respondan lógicamente a situaciones opuestas, sino a lo que no tenemos más remedio que llamar falsos contrarios. Los historiadores de la filosofía conocen bien de qué se trata. Confróntese la «filosofía de la naturaleza» (de la que dos autores marxistas, al realizar una antología hegeliana, se han abstenido[44] —abstención reveladora— de citar ni una sola línea, y que los franceses pueden leer en la traducción *Vera*, defectuosa sin duda, pero que a pesar de todo traduce lo esencial), y no solamente la filosofía de la naturaleza. Las «construcciones dialécticas» a que se entrega Hegel algunas veces se parecen a caricaturas de la dialéctica que sus enemigos hubieran hecho para burlarse de él. Por eso hay que poner en el haber de Hegel al mismo tiempo la promoción y el descrédito de la dialéctica (cierto es que no se puede precisamente felicitar a aquellos que no han sabido forzar esas defensas y penetrar en el interior). Hegel construye el punto como «negación» del espacio, al ser esta «negación» espacial, el punto engendra la línea: la superficie resuelve la trinidad como negación de la negación, etc. Hegel «construye dialécticamen-

[44] Lefebvre y Guterman: *Morceaux choisis de Hegel*. París, 1939.

te» lo que ha comprendido de otro modo o lo que cree haber comprendido. Así como construye de ese modo el punto, la línea y la superficie, los cuerpos celestes, los tres reinos de la naturaleza, los cinco sentidos, África, Asia, Europa, la arquitectura, la escultura, y el trío pintura-música-poesía, etc., Hegel «construye» todo lo que antes ha estudiado, comprendido e interpretado en la historia, confiere a los acontecimientos históricos significados que los transforman en «momentos», y también, según su espíritu, los encadena (prescindiendo de todo lo que los separa), una especie de dignidad lógica u ontológica (para Hegel ambas palabras son sinónimos). Esta dignidad sólo se la confiere a acontecimientos escogidos por él, cambiados y completamente irreconocibles para el historiador. Estos acontecimientos ya no son entonces más que *parábolas*[43]. Los otros acontecimientos los confina a las «tinieblas exteriores» o los deja en el limbo; muchas veces ni se da cuenta de que tuvieron lugar. Para un hombre del siglo xx, Hegel parece no tener conciencia de sus propios límites. Elige acontecimientos históricos que eleva a un plano en el que se desarrolla una especie de simbolismo del Espíritu. Se diría que está convencido de que no puede haber otras preferencias, otra elección. En esta historia superior, Oceanía está borrada por «falta de madurez física»; las civilizaciones precolombinas que «eran

[43] Ejemplo: las cruzadas y el sepulcro de Cristo en la *Fenomenología*.

completamente naturales, debían perecer al aproximarse el Espíritu». En la *Filosofía de la Historia,* China y la India reciben un tratamiento bastante sumario: Hegel tiene visiblemente prisa por tratar de Persia, «la primera nación (!) verdaderamente histórica». *La religión* egipcia es la religión del *Enigma* (parece ser que en este caso hay una asociación de ideas entre Edipo y Esfinge, Esfinge y enigma: Hegel tenía prisa por tratar de Grecia). Admiramos la confianza en sí misma de esa época, pero, apesar de todo, ¿no es demasiado fácil ignorar su ignorancia? Todo lo que no entra en esa «historia superior» (somos nosotros quienes la llamamos así), yace como virutas y desperdicios alrededor del artista que construye el sistema. No podemos reprochar a un hombre de esa época que no tuviera en cuenta todo cuanto la arqueología ha exhumado y la historia ha interpretado después. La cuestión es la manera de proceder. Y si tratamos aquí de esa manera de proceder es porque nos parece que en los marxistas subsiste algo de ella, como veremos después. Y para Hegel, la significación que da a un acontecimiento o a una serie de acontecimientos es «la verdad» de este acontecimiento o de esta serie de acontecimientos. De ese modo, Hegel compone su historia dialéctica con los acontecimientos y aquellas partes de la historia que le han chocado, y les da dignidad de «momentos». Sin duda, todos los historiadores han hecho más o menos esto. Pero sabiendo que lo hacían, y sabiendo también que los acontecimientos despreciados podían vengarse

haciendo que su obra fuera caduca. Pero estos historiadores no pretendían otra cosa que realizar síntesis provisionales, sólo aspiraban a fijar el estado de los conocimientos e interpretaciones de determinada época, por otra época determinada que era la suya. Cuando, inspirándonos en la ilustre oposición entre griegos y bárbaros, distinguimos en la historia del mundo una zona de luz y una zona de sombra, los pueblos que manifiestan la conciencia, o el Espíritu, y los demás, la barbarie nos acecha desde dentro de esta distinción. Hoy día hay una relación indudable entre la simplificación y la barbarie y la *barbarie del interior* procede por simplificaciones brutales y rápidamente mortales. Hoy día vemos en qué sentido el sistema, cuando al superar el punto en que está la organización temporal del dato, tiende a suprimir, mediante la arbitrariedad y la violencia, su propio carácter provisional, es un factor de simplificación y qué afinidades conceptuales puede haber entre esta simplificación y el hecho totalitario.

La dialéctica actúa, pues, contra el sistema. Todo ocurre como si un cortejo de espejismos hubiera acompañado la aparición del pensamiento dialéctico, como si, después de captar el concepto de la dialéctica, ésta provocara mil reflejos engañosos y una especie de embriaguez. Entonces la pasión, tanto si se trata de la pasión de sistematizar, ese sustitutivo de la tendencia a autodivinizarse, como del resentimiento, o de una mezcla particularmente explosiva de ambos, puede sustituir al pensamiento riguroso y suficientemente di-

rígido. A partir de este momento, el dinamismo afectivo asigna un terreno y unos límites para el ejercicio de un intelecto a veces extraordinariamente clarividente y otras extraordinariamente ciego: el obstáculo por excelencia al pensamiento racional toma su apariencia. Una determinada «racionalización» es un caso particular de la justificación. Ninguna psicología del sistema puede negligir eso. Y cuando el sistema, vulgarizándose para comunicarse, se convierte en ideología, los elementos más contagiosos, aquellos mediante los cuales la ideología manifiesta de la mejor manera su esencia, su diferencia característica con la *ciencia* y la *filosofía*, son precisamente los elementos pasionales del sistema; *lo cual depende de una comunicabilidad superior del elemento afectivo.* Transmitida a los individuos, después a las masas en estado de receptividad especial, la comunicación se convierte en sugestión y la pasión, vehículo de la ideología, la modifica, aumentando en perjuicio del resto lo que ésta tiene ya de pasional. Si la parte del sistema de Hegel a la que acabamos de aludir pronto cayó en el olvido, ello se debe menos a la «absurdidad» intrínseca que hoy día se le reconoce, que al hecho de que esta «absurdidad» no tenía ningún valor nutritivo para la afectividad popular, y que al ser la manía del sistema por excelencia individual, todo individuo afectado por ella alimenta, *ipso facto,* ante la sistematización hegeliana, intenciones destructoras. Mediante su mismo sistema, Hegel aporta involuntariamente la demostración de la incompatibilidad entre la

dialéctica y el sistema, y para nosotros todo ocurre como si Hegel hubiera edificado el sistema más grandioso para hacerlo saltar con «el explosivo tiempo». Al definir Engels la «dialéctica materialista» de una manera que aun hoy aceptan los marxistas [46], añade: «La dialéctica, pues, no conoce cosas ni verdades santas y absolutamente establecidas. La dialéctica ve en todas las cosas la esencia del fin ineluctable: nada es definitivo para su juicio, salvo el proceso ininterrumpido del nacimiento y la decadencia, etc.» De ese modo condena a Hegel; ¿pero quién no ve que así condena también a Marx y a él mismo? «Siempre tenemos conciencia —escribe Engels [47]— de la relatividad necesaria de todo conocimiento adquirido, de su *dependencia con relación a las condiciones en las que se ha adquirido* [48].» [Por ejemplo, de la dependencia de Marx en relación con las particularidades de la historia económica y de la historia del pensamiento económico inglés a principios de la segunda mitad del siglo XIX, y con las lagunas del conocimiento histórico en aquella época.] «Pero tampoco nos dejamos imponer por los antagonismos irreductibles de la vieja metafísica que sigue en vigor, antagonismos de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, de lo idéntico o de lo diferente, de lo necesario o de lo fortuito...» Habría que saber si

[46] *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica*, trad. cit.
[47] *Ibid.*
[48] El subrayado es nuestro.

esos «antagonismos irreductibles de la vieja metafísica», por responder a arquetipos una de cuyas propiedades es reaparecer en diferentes momentos bajo máscaras diversas, no reaparecen en el marxismo, si el antagonismo del capitalismo y el proletariado no es una nueva forma del antagonismo entre el bien y el mal. «Sabemos —prosigue Engels— que esos antagonismos tienen solamente un valor relativo, que lo que ahora se considera verdadero tiene su lado falso, que aún no percibimos [ejemplo: *El capital* para Engels en el momento en que escribía estas líneas], pero que aparecerá más tarde [ejemplo: *El capital* para nosotros]. «Del mismo modo que lo que ahora se considera verdadero tiene su lado falso, que no percibimos aún, pero que aparecerá más tarde, lo que actualmente se reconoce como falso tiene su lado verdadero, gracias al cual pudo anteriormente ser considerado como verdadero... Lo que afirmamos como necesario está formado de puros azares, y este azar es la forma bajo la que se oculta la necesidad, y así sucesivamente.» En esas condiciones, no vemos en absoluto por qué las «relaciones de producción» de la sociedad burguesa tienen que ser la última forma contradictoria del proceso de reproducción de la sociedad. Y si no lo son, ¿habrá otras «contradicciones», otros hombres que las sufran y que se rebelen contra ellas?, ¿o que las sufran sin poder rebelarse? En la medida en que conserva la dialéctica —y Marx no la cambió, no hizo sino aplicarla— el marxismo tiene en sí lo suficiente para destruir al marxismo. La dialéc-

tica hace saltar desde dentro todo lo que se parece a un sistema o incluso a un esbozo de sistematización. El uso correcto de la dialéctica consiste en hacer pasar al doctor Guillotin por debajo de la cuchilla de la guillotina. Nótese que el marxismo se encuentra hoy ante el siguiente dilema: *o bien* hemos sido víctimas de una ilusión y no hay nada válido en el concepto de dialéctica tal como lo forjó Hegel, y al que podemos limpiar de las contradicciones [*] hegelianas, *o bien* el marxismo es la organización de determinado «dato» en determinada fecha, y entonces no vemos por qué razón su suerte tendría que ser diferente a la que han corrido otras síntesis contemporáneas, el darwinismo, por ejemplo. No vemos la razón por la que esta teoría habría de tener un trato privilegiado, o mejor dicho, lo vemos demasiado bien, ya que si disfruta de este trato privilegiado es porque ha *basculado* del plano científico al plano religioso, y que desde ese momento sus virtudes como alimento afectivo son muy superiores a sus virtudes como alimento intelectual. Si este concepto de la dialéctica es válido, se aplica al marxismo como a todo lo demás y, bajo la luz de ese concepto pronto se manifiesta la caducidad del marxismo. Además, los religionarios del marxismo no sólo no tienen ningún derecho que puedan hacer valer sobre la dialéctica, sino que el uso correcto de la dialéctica hace saltar a los ojos de los no religio-

[*] Se trata de contradicciones paralizantes y no de contradicciones motrices.

narios la misma dogmática y el fundamento intelectual de la religión marxista (aunque también sabemos hasta qué punto una religión puede prescindir de todo eso o cambiarlo). Cuando Marx aborda un estudio preciso que exige métodos rigurosos, cuando hace una crítica de la economía política, su obra es científicamente válida en la medida en que, para llevarla a buen fin, utiliza métodos científicos. Y precisamente en la medida en que fue, al ser producida, científicamente válida, está, y no ha dejado de estar, y cada vez más, sujeta no menos científicamente a revisión.

V

METODO DIALECTICO Y METODO CIENTIFICO. PSICOLOGIA DE LA DIALECTICA

En el caso del marxismo, a la contradicción paralizadora que existe entre la dialéctica y el sistema se añade otra no menos paralizante: la contradicción entre la dialéctica y la ciencia. Exista ya en Hegel bajo la forma de una confusión, o si se prefiere, de una ausencia de distinción allí donde esta distinción sería necesaria: «El método es un modo universal, interno y externo, sin limitación. la fuerza absolutamente infinita: ningún objeto, en tanto que se presenta como algo externo, como alejado de la razón, como independiente de ella, puede resistirle, no puede, ante él, ser de una naturaleza particular, no puede dejar de ser penetrado por él..., nada se capta y conoce en su verdad si no está *completamente sometido al método*», escribe Hegel [30]. Para un hombre de hoy, ¿qué es lo que más se parece a eso? La ciencia, o mejor el método científico. ¿Qué es lo que llamamos así?

[30] *Wissenchaft der Logik.*

Generalizando, la sistematización provisional, demasiado amplia en nuestros días para que un hombre solo la aprehenda, de todos los métodos, mediante los cuales obtenemos por el momento resultados científicos. La unidad es en este caso el resultado de nuestra voluntad de captar de una vez una diversidad, unificada así. De hecho, este método se refiere a una pluralidad de métodos que coexisten, que toman los unos de los otros y que al comunicarse «dan», por así decir, unos «sobre» otros. Pero esos métodos están construidos a partir de objetos diferentes, cada uno está adaptado al suyo propio y, por así decir, se ha desarrollado *según* este objeto. En todos esos métodos hay grandes constantes, las más elementales de las cuales fueron ya señaladas por Bacon y puestas en forma más moderna por Stuart Mill. A partir de entonces no han cesado de llegar adiciones aportadas por la reflexión epistemológica que en los propios sabios suele acompañar a la historia de las ciencias, al paso que la ciencia se va haciendo. En la medida en que esos métodos son generales, se alejan de todo objeto y sólo se les puede hacer intervenir en el conocimiento de los fenómenos reales si se especifican: el método de los residuos en astronomía o en sociología, el método de las variaciones concomitantes en física o en biología, dan lugar a operaciones reales del espíritu completamente diferentes. De suerte que esa «fuerza absolutamente infinita» de que habla Hegel es, para el hombre de hoy, por así decir, la fuerza del propio espíritu humano, fuerza que *leemos* al descifrar los resul-

tados científicos cuyo conjunto en un momento dado es como la esfera ideal de un inmenso aparato registrador.

Pensamos menos en un método que en la energía especificada diversamente en todos los métodos y en cada uno de ellos. La práctica de la investigación científica sólo exige una determinada inteligibilidad de los objetos, inteligibilidad parcial con la que coexiste una zona variable de opacidad. Aparte de este postulado muy general hay postulados instrumentales relativos no solamente a un «objeto» dado, sino a un estado dado de las investigaciones referentes a este objeto; es decir, en un momento dado del tiempo. Hemos intentado describir la esencia de la dialéctica, descripción sin duda incompleta, pero hemos dicho lo bastante para comparar aquello que desde Hegel no se duda (sobre todo los marxistas) en llamar «método dialéctico» con lo que hoy día la mayoría de los hombres llama «método» en una sociedad en la que la ciencia es lo que se enseña sobre todo, y en la cada vez más lo que se enseña tiende a revestir la forma científica. Está claro que no se trata de la misma cosa y que tomar un «método» por otro es una confusión. Se llama métodos científicos al conjunto de procesos reales que una reflexión que parte de resultados científicos puede codificar y de la manera en que ha sido preciso proceder para llegar a ello. Esos diferentes procedimientos aplicados constituyen una contraprueba a la que se someten esos resultados, los cuales solamente entonces pueden ser considerados como

adquiridos. En el curso de esta contraprueba se elimina la aportación propia de la subjetividad de cada sabio. Hasta ahora poca ciencia adquirida había, sin un mínimo acuerdo del mundo erudito, por encima de todas las fronteras, las estepas, los desiertos y los océanos.

Ese *corpus* de procedimientos, ese modo provisional al que podemos llamar en una época dada por la comodidad de la expresión, y sin perder de vista lo que designa, método científico, es imposible asimilarlo al método dialéctico. Tanto en su conjunto como en el detalle se resiste a esta asimilación. La mayor parte de los sabios a los que se les dice que en el curso de su investigación han aplicado el método dialéctico, se muestran (siempre y cuando no residan en la URSS o no sean comunistas) bastante sorprendidos. Acaso lo hayan hecho, pero no lo saben. El asunto es importante. Algunos marxistas han convencido a Mendeleiev, Einstein, Planck, y al propio Niels Bohr y a muchos otros, que han sido, en suma, unos *dialécticos inconscientes,* ya que en todo caso, si lo han sido en los ilustres trabajos que los dieron a conocer, no lo fueron conscientemente. Se trata de dialécticos sin saberlo. Los sabios «marxistas» de hoy son también «científicos» [51] (entonces esa palabra no tendría ningún sentido, por eso preferimos llamarles marxistas más que científicos). El marxismo de obediencia rusa, podríamos decir de rito estalinista, es un fenómeno social y como tal,

[51] Cf. la colección de la revista «La Pensée».

irrecusable. En nuestra perspectiva no podemos decir que los «sabios» marxistas en cuestión no son marxistas, que sólo lo son los disidentes, o que son disidentes. En la duda, el juicio del sociólogo pesa más que el del historiador de la filosofía, es decir, del filólogo. Como fenómeno mundial, el marxismo escapa a Marx. Los resultados de la física en el siglo xx, dicen en general esos marxistas, establecen, como por otra parte cualquier otra cosa, lo bien fundado del método dialéctico (que esos sabios parecen situar al mismo nivel de los métodos científicos que practican cada día). Para ser totalmente exactos, habría que añadir que si es cierto que esos resultados *científicos* establecen lo bien fundado del método dialéctico, se trata de un método dialéctico inconsciente de él mismo como tal. ¿Pero acaso algunos de esos sabios no hacen más que describir los resultados adquiridos por ellos mismos o por otros en un determinado lenguaje? Y si lo importante no es, como piensan muchos, en semejante materia, la expresión sino la cosa expresada, ¿a qué vienen, podríamos preguntar, esos oropeles? Otro fenómeno no menos impresionante es la esterilidad científica de aquellos que se declaran de entrada dialécticos. Todo ocurre como si los dialécticos no fueran otra cosa que traductores y como si, igual que el hombre de Pascal que cuando quiere hacer el ángel hace la bestia, el sabio sólo pudiera ser un verdadero dialéctico inconscientemente. Si pretende serlo al principio, impone a la materia que estudia una forma, o más bien un uniforme, que

no proviene de ella (en eso es infiel a la intención de Hegel que consistía en encontrar una forma que viniera del mismo contenido). El significado de esa paradoja parece ser que no se puede llamar sin grave confusión método científico al «método dialéctico», y que esta confusión parece proceder en parte del uso de la palabra método en los dos casos. Los marxistas que toman el «método dialéctico» por un método científico situado en el mismo plano que los demás, demuestran ante todo, tanto si viven en la URSS como en otras partes, que no han comprendido la dialéctica y que por tanto están muy mal dotados para enseñárnosla, y en segundo lugar, que es posible haberse ilustrado en el terreno de la investigación sin hacerlo en absoluto en el terreno de la reflexión sobre esta investigación, ya que si fueran epistemólogos al mismo tiempo que sabios habrían comprendido que los dos métodos (si queremos seguir utilizando la misma palabra que da origen a la confusión) no están en el mismo plano. En la medida en que no advierten que esos diferentes procesos no están situados en el mismo plano, o bien exponen solamente resultados y métodos científicos en un *lenguaje* dialéctico, o bien son extravagantes. En efecto, según nosotros, confunden los planos, *se equivocan de escala.* Hay una palabra que debería ponernos sobre la pista del error que así se comete, es la palabra «profundo». En cuanto se habla de dialéctica, tanto si es gente que no la entiende para nada como otra que parece saber de qué está hablando, se tiene la tendencia a pronunciar la pa-

labra «*profundo*». *Ahora bien, la ciencia no es profunda.* Podríamos decir que la profundidad es lo contrario de la ciencia. Para la ciencia todo es exterior, todo conduce siempre a relaciones de exterioridad, el mundo de la ciencia es un mundo sin profundidad, un mundo extendido, mostrado. La ciencia está de parte de la explicación. Debemos tomar la palabra explicación en su sentido etimológico: la ciencia despliega. Incluso el psicoanálisis, por ser científico, se propone arrancar algo a la profundidad, hacer que un «afecto» pierda su dinamismo arrancándolo de las *profundidades*, objetivándolo, haciéndole perder los nada recomendables privilegios que debe precisamente al hecho de escapar a la *explicación*. La ciencia suprime la profundidad. Esta es, podríamos decir, su intención profunda. La ciencia exorciza el mundo y el ser de la profundidad. La ciencia emplea mucha energía, moviliza mucha fuerza, exige mucha aplicación. Todo eso tiende a construir difícil, colectiva y progresivamente *un mundo sin envés y sin profundidad*, el mundo de las fórmulas que confieren poder sobre el mundo, que sustituyen el ser opaco, el mundo de la profundidad por una especie de *sistema abstracto de los medios de poder presentes o futuros* [32]. Nosotros no sabemos nada de la electricidad; ese mismo vocablo lo in-

[32] Para un discípulo de Çankara (por ejemplo) se trata de una definición de la «ciencia occidental». En todo caso, esta ciencia no es más que una dirección posible de la investigación humana.

ventamos, lo empleamos obedeciendo a las leyes de nuestra representación, ligadas al uso del lenguaje. El concepto de electricidad nos sirve para unir los efectos de la electricidad, para convertirlos, en beneficio de nuestra comodidad, en predicados de un mismo sujeto. Lo que comprobamos son los predicados, el sujeto lo suponemos. Lo que percibimos es la aparición de la luz, del calor, la oscilación de una aguja en una esfera. El gran poder del hombre occidental sobre la «naturaleza», ¿aparece como recompensa por haber tomado decididamente la resolución de renunciar al «porqué», y haberse planteado la cuestión de «cómo pasan las cosas de un estado a otro»? (y ya este concepto de estado es una simplificación cómoda). Lo cual no nos enseña nada sobre las cosas sino que, por así decir, nos informa sobre la manera que actúan, sobre los *modos* que pueden ser realizados sin nosotros o por nosotros. Cuando podemos realizar una operación, o cuando sabemos cómo podríamos realizarla si poseyéramos medios diferentes de los que tenemos, no por su naturaleza, sino por su grado, entonces hablamos de conocimiento científico. La ciencia aparece como la recompensa de una renuncia: la renuncia de *comprender* el ser. Tomamos la palabra comprender en el sentido de comprender «por dentro» (*intus legere*). La ciencia sólo reconoce la exterioridad. Descansa sobre el postulado de la exterioridad actual o virtual: no hay interior. El análisis de la materia conduce a disipar y como a exorcizar esta idea de un *dentro*. Incluso en las partículas

más pequeñas, en las ondas, en las gravitaciones, en la detectación de indiscernibles más o menos hipotéticos, nuestro entendimiento no encuentra interioridad. Es más, según el espíritu científico, esa interioridad se confundiría con la opacidad que precisamente se trata de disipar. En el interior de las perspectivas del entendimiento la interioridad se disipa, se desvanece, *no hay profundidad, sólo hay dificultades*. La ciencia sólo nos da informaciones de este tipo: tal tren pasará a tal hora por tal estación. Se trata de saber si podemos y queremos tomar el tren a esa hora. La ciencia es un ejemplo excelente de lo que se puede obtener si se sabe renunciar.

Consideremos la dialéctica. El contraste salta a los ojos. Los orígenes intuitivos de la dialéctica se ponen de manifiesto. Se trata de la génesis simultánea del sentimiento del devenir y de la percepción de los contrastes, esto ritmando con aquello y permitiendo que salga de lo informe. Esta génesis, Heráclito la captó directamente y sin intermediario, y parece haberla captado como curso del mundo, es decir, al mismo tiempo como ley de las cosas y ley de la historia. Entre la inestabilidad histórica de las ciudades y las fuerzas sociales presentes en los siglos VI y V a. de C. en las ciudades griegas del Asia Menor, y la inestabilidad existencial del individuo, tal como Heráclito la captó directamente, hubo una afinidad de orden afectivo. La dialéctica no nace en el mismo sendero humano que la ciencia. La ciencia tiene más bien sus orígenes en la observación de los astros

y la medición de las tierras, y acaso en una curiosidad profana suscitada por las entrañas de los animales sagrados o los cuerpos de los enemigos vencidos, que eran comidos para apropiarse de las fuerzas que se creían que contenían. Todo lo que en el curso de la historia occidental ha sido inventario de la profundidad —con medios siempre dudosos— lo hemos llamado filosofía, ontología, metafísica, mística. Ningún precursor de la dialéctica fue sabio: ni Proclo, ni Nicolás de Cusa, ni Jacobo Boehme. Hegel intentó que las dos vías convergieran en una sola. Parece ser que estuvo muy cerca de obtener esta convergencia en lo que hoy llamamos «las ciencias del hombre». En la medida en que una filosofía de la historia es, aunque sea inconscientemente, inmanente a toda sociología y a toda política (aunque esta filosofía fuera empirismo radical y agnosticismo, uno no está siempre seguro de ser tan agnóstico como piensa), la visión del mundo puede estar iluminada por pensadores entrenados a ver y a hacer ver la historia humana gravitando alrededor de *contradicciones motrices* resueltas por una especie de transmutación de sus términos. En un sentido, la contradicción no se resuelve jamás: desaparece. La irrupción del tiempo, las invenciones la arrojan al pasado. Hay, podríamos decir desde este punto de vista, invenciones sin inventores, tal es el caso de la invención de un nuevo régimen social. Al historiador se le presenta como el resultado, o más exactamente, la resultante global de una multitud de acciones humanas que van, si no en todos los

sentidos, por lo menos en muchos sentidos. Pero las contradicciones se resuelven siempre en y por una invención, aunque ésta —cosa que ocurre siempre— no realice exactamente —tanto da— los planes del inventor. Pero el pensamiento dialéctico (y en este caso deberíamos dar a la palabra «pensamiento» el mismo sentido que le dan Cassirer o Lévy-Bruhl cuando hablan de pensamiento «mítico», pensamiento «mágico» o pensamiento «místico») no se sitúa en el plano consciente de los métodos lógicos y experimentales codificados y aplicados. Por eso los sabios modernos son dialécticos sin saberlo, por eso, en la medida en que se considera la dialéctica como un método científico más, aparece aquejada de esterilidad total: se pone de manifiesto que no es eso. Ningún resultado científico se ha alcanzado de esa manera. Cuando en Rusia «la dialéctica» quedó convertida en dogma, además de no ser científica, dejó de ser dialéctica, y así vimos a unos sabios intentar inútilmente expresar resultados científicos en un lenguaje pseudohegeliano tomado más del autor del *Anti-Dühring* que de Marx. Así, en los años veinte, el profesor K. Kornilov intentó (en una exposición que transparenta su falta de convicción) demostrar la analogía del «arco reflejo» con la trinidad hegeliana e intentó también hacer ver en el método psicoanalítico (prohibido después en la URSS) «la reconciliación de los contrarios», y en la «ley de Fechner» la «transformación de la cantidad en cualidad». En el curso de ese ejercicio se despliega todo el aparato hegeliano, no hay más

que tesis, antítesis, síntesis, negación de la negación. Esas falsas maniobras sólo demuestran que esos «sabios marxistas» no son marxistas en tanto que sabios, como en general no son sabios en tanto que marxistas. Son maniobras que proceden de una confusión de planos. Lo que podríamos llamar el modo o el pensamiento (ya digo más arriba en qué sentido he utilizado antes la palabra «pensamiento») dialéctico, no se sitúa al nivel de los métodos lógicos y experimentales empleados con conocimiento de causa, sino al *nivel de los móviles,* y, en el sentido exacto, en el sentido en que Schelling y Hegel tomaron esta palabra, en una región *inconsciente,* en la región de donde proviene la energía afectiva que consume y quema y la investigación y los impulsos que la sociedad utiliza mucho mejor de lo que aquélla los conoce, pues se contenta con una especie de convergencia entre esos impulsos y sus propias necesidades. (¿Cuáles son —por no hablar más que de una determinante bastante general— las entradas y salidas de esta «voluntad de posesión del mundo», de la ciencia?, utilizando términos *demasiado* claros.)

Rigurosamente hablando, en las ciencias de la naturaleza no hay método dialéctico que sea científico, y la parte en que, en las «ciencias del hombre», puede recibir esta expresión un sentido aceptable es precisamente aquella en que esas «ciencias del hombre» no pueden ser consideradas ciencias del mismo modo que la física. El que pretende hacer el ángel hace la bestia, el que pretende ser dialéctico se convierte en charlatán. Debemos

prevenir aquí una confusión que no es sino confusión de palabras. Algunos autores utilizan la palabra dialéctica —pienso sobre todo en Gaston Bachelard— para designar los procedimientos mediante los cuales la «fuerza aglutinante», la «forma sintética» y sintetizante que opera en la formación de la ciencia entendida como una actividad continua de asimilación (y además de rechazo de desechos) y de recomposición de sí misma, integra los obstáculos que encuentra metamorfoseándose: se trata de procedimientos mediante los cuales esta forma da fe de su elasticidad. Ha quedado bien claro que tomamos la palabra dialéctica en muy otro sentido; sentido que, como en Marx, proviene de Hegel. Y la dialéctica de que hablamos no es científica, sino que se sitúa al nivel de otro modo de pensamiento, activo en la formación de la ciencia, pero que el sabio no *maneja* consciente y voluntariamente. El riesgo que se corre al intentar manejar consciente y voluntariamente esta dialéctica sin saber nada más de ella es precisamente el riesgo de apartarse de la ciencia, en virtud, podríamos decir, de esta aplicación pascaliana de un precepto de Heráclito: «El que quiere hacer el ángel, hace la bestia.» El principio dialéctico es sugestivo, y por eso se aplica a la interpretación de la historia y estimula el discernimiento psicológico, pero sólo es motor y dinámico: en el plano de los resultados adquiridos y de la prueba es, podríamos decir, al contrario de la dialéctica, una especie de mecánica la que «tiene la palabra», una mecánica extremadamente inge-

niosa en cuya construcción han contribuido no sólo todos aquellos cuya obra cuenta, sino también, y acaso sobre todo, aquellos cuyos servicios acumulados han realizado las puestas a punto, las verificaciones y las aplicaciones necesarias. La ciencia es todo lo contrario de la torre de Babel, ya que los hombres y los pueblos más desemejantes hablan en ella la misma lengua. La realidad de esta inmensa máquina colectiva supera la imaginación escatológica de las torres de Babel. Podemos, pues, admitir lo que decía Hegel y ya había dicho Kant: la dialéctica no es del entendimiento. Corresponde a los psicoanalistas el mérito de haber llamado la atención de los investigadores sobre el hecho de que había y debía haber necesariamente comunicación entre la instancia superior, lo que Kant llamaba la Razón y que es, entre otras cosas, «legisladora en el terreno de los fines», y las «capas profundas de la afectividad», la región *inferior*, el reino schellinguiano de la naturaleza, en una palabra, la misma tierra. Allí tiene su sede el dinamismo, de allí viene la energía. Todo logro real en el mundo real provendría de una *comunicación*, de una especie de libre acceso de eso a aquello y de lo alto a lo bajo. El equilibrio mental de los individuos y de los grupos dependería de la manera en que se realizara ese paso. En la medida en que esa comunicación sufre trabas y se hace imposible, se presentan el fracaso o el desastre. La instancia superior no dispone de otra energía, y si la única energía que hay no puede seguir ningún camino para hacerse utilizable por parte de la

instancia superior, se libera en la región inferior, se bate contra ella misma y se manifiesta mediante diversas formas de autodestrucción. Más allá de las groseras metáforas espaciales cuyo uso es inherente a la debilidad propia y a los límites de nuestro pensamiento, me parece difícil no ver la gran fecundidad de esta concepción. El entendimiento sería como una máquina cuyo funcionamiento depende de la calidad y de la cantidad del carburante (tratándose de una fuente de energía de ese tipo, podríamos decir que la cantidad y la calidad están en estado de ósmosis y son, por otra parte, relativas a nuestros medios de detección). Si, para darle más profundidad aún, invertimos el profundo pensamiento de Schellin, *la naturaleza es el inconsciente*[33] y decimos *el inconsciente es la naturaleza*, vemos todas las ventajas del «punto de partida» de los psicoanalistas. En lugar de ser «un imperio dentro de un imperio», a pesar de la frontera que es nuestra piel, estaríamos, mediante el inconsciente, en comunicación con el resto del mundo (comunicación doble, ya que también estamos, *conscientemente*, en comunicación con el resto del mundo). Jung avanzó por este camino al suponer unas zonas colectivas del inconsciente y, pasando por formas intermediarias de grupos menos extendidos, una suerte de inconsciente de la especie que sería como el medio original de los «inconscientes» más restringidos. Vemos así cómo Schelling dio vida a la proposición spinozista: «El

[33] V. *Sistema del idealismo trascendental.*

hombre no es un imperio dentro de un imperio.» Esto da un nuevo significado a lo que es común a todos los hombres o a casi todos, categorías gramaticales, temas folklóricos, como si un poco de ciencia nos llevara a la separación de la humanidad en especies absolutamente diferentes, y más ciencia nos llevara de nuevo a la unidad. La existencia supuesta de constantes en las representaciones de la humanidad, constantes que reaparecen en diversas épocas bajo formas diferentes, en las que acaso se adivinan los *arquetipos* [54] multimilenarios tras las modas del día, corrobora esta hipótesis: la historia de las religiones, la de la imaginación humana, el estudio del folklore tienen aquí un principio de verificación y el punto de vista en que puede llegar a esta verificación.

Lo anterior sólo fue diversidad en apariencia: ahora estamos capacitados para entender lo que pretendemos decir cuando decimos que el modo dialéctico de concebir es «natural», que está profundamente enraizado en la naturaleza. Por eso en Heráclito, en el que la palabra «dialéctica» no es, sino que es ya la cosa, no se puede disociar la búsqueda de la verdad de lo que hoy llamamos poesía y mito. El pensamiento de Heráclito, que busca lo verdadero, es además pensamiento poético, pensamiento mítico; se refiere a creencias que hoy diríamos de orden religioso. Es una especie de *alimento completo*. Las diferenciaciones que hoy día condicionan nuestra actividad mental y

[54] La denominación es de C. G. Jung.

que tienen una historia, no existían aún. Si consideramos las cosas en la época de Hegel, podemos decir que la dialéctica no está «del lado de la ciencia», sino más bien, en resumidas cuentas, «del lado de la *Naturphilosophie*», lo que para nosotros no significa que la dialéctica sea estéril —porque después la *Naturphilosophie* ha sido considerada y abandonada como tal— sino más bien que tal vez no todo era estéril en la *Naturphilosophie* [55], que tal vez la condena global fue apresurada, que la infecundidad práctica de esta especulación acaso pesó *un poco demasiado* en la balanza. También, por otra parte, acaso se subestime demasiado hoy la influencia de Schelling sobre Hegel. Es innegable que Schelling, cuyo pensamiento todos sabemos hasta qué punto estuvo vinculado a este tipo de especulación, intentó —inconscientemente— ponernos en el camino de la exploración del inconsciente, que incluso señaló para esta exploración caminos que apenas si empiezan ahora a ser explorados. El problema que Schelling nos ayuda a plantear no es ni más ni menos que el siguiente: la comprensión, la actividad de comprensión que el hombre puede desarrollar ante el hombre, ¿se limita a la comprensión del hombre por el hombre, o bien podemos desarro-

[55] La *Simbología de Creuzer*, que comparte las especulaciones de la *Naturphilosophie*, así lo atestigua. Cf. el R. P. Piard de La Boullaye: *L'étude comparée des religions*.

llar una posibilidad de este orden ante cualquier cosa que no sea un individuo, una colectividad situada en el tiempo o en el espacio (de nuestra sociedad o de otras sociedades), un período histórico, una cultura, o incluso un modo según el cual se suceden las culturas y, finalmente, en el terreno de lo «no humano»? El error cardinal de la *Naturphilosophie* estriba sin duda en haber comenzado por lo último. No es más que un error de método. Para la práctica lo es todo, pero no para la teoría.

Hay otra palabra que acude a la mente del modo más natural cuando se trata de dialéctica, una palabra confusa como pocas y que sugiere al «científico» todo un mundo indemostrable y que si pudiera recusaría, si pudiera ser científico y nada más, el «genio». *El genio de Hegel, el genio de Marx.* Pensamos menos fácilmente en el genio de Kepler, el genio de Mendeleiev o el genio de Wegener. Ocurre que ninguno de los discípulos de Marx ha tenido su genio. Es grave, añade alguien algunas veces. Sin embargo, la ausencia incluso prolongada de un «genio» como el de Newton, no ha constituido una cuestión de vida o muerte para la física. Imaginemos, en cambio, que ese «genio» (que los manes de Kierkegaard nos perdonen esta confusión momentánea entre el *genio* y el *apóstol*) llamado san Pablo no hubiera existido. A partir de este supuesto podríamos imaginar un desarrollo completamente distinto de la historia, un mundo totalmente dis-

tinto [56]. Si Marx no hubiera existido, la ciencia económica se habría fácilmente repuesto de esta ausencia, pero la historia religiosa —por tanto, la historia— del siglo XX hubiera sido distinta. Uno de los más recientes exégetas franceses de Hegel escribe [57]: «Por no pertenecer al orden de la razón abstracta, la dialéctica no se reduce a una receta capaz de ser transmitida y enseñada.» Ahora bien, los métodos científicos, al contrario, todos los métodos científicos «se reducen precisamente a recetas» capaces de ser transmitidas y enseñadas. En el caso de la dialéctica se trata, pues, de que la «enseñanza» sólo puede ser «transmitida» incompletamente. La prueba de ello es que después de Hegel todos los que se han considerado discípulos de él han sido incapaces de ponerse de acuerdo sobre la dialéctica. No hace mucho, el filósofo hegeliano Giovanni Gentile, en la Italia mussoliniana, luchaba con la palabra y con la pluma contra los marxistas: «Debemos ver (en la dialéctica) [58] algo esencialmente personal..., el aspecto más *profundo* [59] de la visión de las cosas que tenía Hegel.» La comunicabilidad de todo cuanto es método científico es absoluta. Por parte de quien lo recibe sólo se precisan los conocimientos indispensables y la fuerza de su entendimiento. Si esta comunica-

[56] La *Uchronie*, de Charles Renouvier, es una fantasía de este tipo.

[57] Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. París, 1947.

[58] *Ibid*.

[59] El subrayado es nuestro.

bilidad adolece de restricciones imposibles de levantar, es que se trata de otra cosa distinta al método científico. La ciencia es igualitaria en el sentido que por hipótesis no admite diferencia de esencia o de naturaleza entre los hombres, sino sólo de grado. Nunca se trata sino de una suma de conocimientos, de una capacidad de entendimiento, que podrían ser registrados en teoría por un tipo de dinamómetro que aún no ha sido inventado. El «genio» y la «profundidad» no están en el plano de la ciencia, sino, permítasenos la expresión, *detrás*. Están en el plano de los móviles, mejor aún, de los motores de la ciencia, allí donde tienen lugar [60] las transformaciones de energía que hacen posible la ciencia. Por eso un hombre (Marx) que fue un sabio considerable (como muchos otros) y un profeta religioso, puede tener como discípulos a «confusionistas» que no son ni una cosa ni otra.

Lo que antecede no significa en absoluto que no pueda haber un modo dialéctico detrás del pensamiento científico, sino precisamente que está detrás, y que la dialéctica no se encuentra en el plano horizontal de los resultados y los métodos científicos, sino en el plano o más exactamente *en el trayecto vertical donde la naturaleza produce la ciencia*. Por eso todo el mundo tiene razón: los sabios, los epistemólogos cuando niegan a esta

[60] Véase más arriba lo que decimos acerca de la necesidad que tenemos de utilizar metáforas espaciales.

dialéctica toda validez e incluso toda existencia en los resultados y métodos de la ciencia, y en la conciencia del verdadero sabio, con tal de que sea verdaderamente consciente, y los marxistas, cuando por el contrario la encuentran. Los primeros no tienen razón cuando convierten una negación relativa y limitada en una negación absoluta. Los segundos no tienen razón al buscar la dialéctica en un nivel en que no está y donde, sin correr el riesgo de encontrarla, se ven precisados o bien a simular que la han encontrado [61] o a engañarse a sí mismos.

Podríamos decir que Marx tuvo la titánica ambición de poner simultáneamente en acción los dos «modos de pensar», pero que en *El Capital* lo que más perjudica a la dialéctica es, en resumidas cuentas, la conciencia de la dialéctica. El lector, en presencia a la vez de una crítica (de tipo científico) de la economía política y de un intento de sistematización dialéctica, no tarda, si no se encuentra obnubilado por una sugestión colectiva, en sentir lo que podríamos llamar un *malestar lógico*. Cada uno de los dos elementos adultera al otro, y el hecho de su coexistencia rebaja el valor global del conjunto, *por lo menos si nos mantenemos en la perspectiva lógica y experimental*. Por el contrario, en el interior de la esfera irracional del dogma de la coexistencia eleva el valor del conjunto, ya que introduce un *misterio*. Marx hubiera po-

[61] Eso, por otra parte, no es tan sencillo. Véase más adelante «Psicología del materialismo dialéctico».

dido expresar todo cuanto expresó utilizando exclusivamente el aparato lógico y experimental, como han hecho los mejores economistas «burgueses» desde Adam Smith a Colin Clark. Si los economistas «burgueses» han cometido errores y omisiones, no es porque no hayan levantado un tinglado hegeliano y «dialéctico». Marx reconoció haber escogido la expresión de su crítica de la economía política burguesa en un lenguaje hegeliano, y confesó incluso haber puesto en ello «cierta coquetería», lo que equivale a confesar que hubiera podido no hacerlo y que la misma crítica de la economía política expresada en otro lenguaje hubiera tenido el mismo valor (de lo cual nosotros estamos convencidos, a condición de que no se trate del valor dogmático que con el misterio gana). La yuxtaposición del modo de pensar científico y el modo de pensar dialéctico es científica y dialécticamente un «handicap». Se trata de dos lenguajes. Cuando Marx se dispone a criticar la economía política, esta crítica pone de manifiesto el uso de métodos científicos rigurosos, y su obra es científicamente válida en la medida en que para llevarla a término recurre expresamente a métodos científicos. Debemos repetir aquí que precisamente en la medida en que esta obra fue, al ser publicada, científicamente válida, nunca ha dejado desde entonces, y cada vez más, de ser poco segura científicamente considerada. En la medida en que, por el movimiento del pensamiento, Marx intenta seguir el proceso dialéctico de la realidad, su pensamiento es altamente sugestivo —del mis-

mo modo que el de Heráclito y el de Hegel— pero no *científicamente* válido. En otras palabras, en Marx y en el marxismo (en lo mejor de lo que han escrito los que se dicen seguidores de Marx), hay dialéctica *y* ciencia, *no hay ciencia de la dialéctica* ni *dialéctica científica*. En muchos sabios marxistas, el cientifismo adopta sólo la terminología «dialéctica» de una nueva escolástica. (Por nuestra parte, prescindimos de toda distinción entre «verdaderos» marxistas y falsos marxistas, ya que para nosotros el marxismo es un fenómeno sociológico, puesto que si siguiéramos a los marxistas de diferentes obediencias y las diatribas con las que se exterminan verbalmente, no habría marxistas en absoluto. Además, ¿de dónde sacaríamos la cualidad casi sacerdotal que nos permitiera distinguir los verdaderos de los falsos? Podríamos juzgarlos con relación a los textos, pero entonces caeríamos en una pedantería estéril. Además, se trata del mundo, que no se encuentra en los textos. Si no queremos juzgar con relación a los nuevos libros santos, ¿qué criterio queda? El del fenómeno sociológico, que es justamente el que intentamos, aquí y en otras partes, describir.)

En el sentido riguroso de la palabra, no hay ciencia de la dialéctica, no hay leyes *científicas* suficientemente generales para que el sistema de estas leyes constituya una dialéctica de la ciencia.

VI

DIALECTICA Y RESENTIMIENTO

Recordémoslo: si el marxismo —el que se encuentra en Marx y Engels— es una «teoría científica», es decir, una sistematización imperfecta y provisional de lo dado y adquirido (de lo que parecía tal) en una determinada época, no vemos por qué no debería seguir la misma suerte de las grandes hipótesis que es la de ser puestas de nuevo en tela de juicio: otros datos aparecen que superan las posibilidades asimiladoras de esta Forma y la hacen problemática. La acción propia del tiempo manifiesta que esta teoría «dependía de las condiciones en las que fue adquirida» [42]; al ser otras estas condiciones, esta teoría no puede tener un valor fijo, es una variable que varía con el resto del sistema —en este caso, el mundo, y especialmente el mundo histórico y humano— y que varía en función de ese sistema. Vemos aquí cómo lo que nos muestra —y demuestra— la historia de las ciencias es compatible con lo que nos inspira

[42] Engels: *loc. cit.*

una visión dialéctica del curso de las cosas: en el interior del marxismo, la dialéctica (que introduce el *explosivo tiempo)* ha hecho saltar el sistema. Toda sistematización provisional de lo dado está sometida por parte de lo mismo dado, que se transforma constantemente, cualitativa y cuantitativamente, a una presión que pronto pone de manifiesto su carácter provisional. Podemos decir, en este sentido, que toda sistematización de lo dado que comporte esa visión dialéctica del curso de las cosas, contiene en sí misma la contradicción siguiente: por una parte, los elementos fijos, dados de una vez para siempre, por otra parte, un principio de movimiento. No hay más que dejar intervenir el tiempo. Los elementos fijos quedan disgregados, o sufren transformaciones internas comparables a reacciones químicas que hacen nacer de determinados cuerpos compuestos otros cuerpos compuestos —efervescencias, pasos de un estado a otro, etc—. *La caducidad inevitable del marxismo se encuentra pues en la misma noción de dialéctica,* por poco que nos preocupemos de pensarla correctamente.

En todo sistema científico o filosófico, la dialéctica destruye todo lo que se parezca a un *estado de reposo,* a un *estado final* del sistema. Irrumpe aquí el carácter religioso de una doctrina que, en la medida en que proclama implícitamente la idea de un fin de la historia, nos introduce en una época escatológica, en un *tiempo fuera del tiempo.* Es la introducción del misterio, el cual se encuentra *en el principio* de las demás religiones, *en el final*

de las religiones del progreso. Pero *en términos de psicología profunda esta inversión equivale a una especie de identidad.*

Este punto de vista escatológico está claramente expresado por Marx cuando habla de «realizar la filosofía». Si vamos hasta el final de ese pensamiento, topamos con la barrera de un «fin de la historia». No debemos asombrarnos al encontrar aquí, bajo una forma irreconocible, la idea hegeliana del «momento en que el espíritu se sabe a sí mismo», idea contraria a la dialéctica. El fracaso de una filosofía dialéctica estriba en desembocar en un arquetipo «fijista». Arquetipo en el doble sentido de la palabra: una idea inmóvil (sentido filosófico) y un modelo de actitud humana, reconocible en el curso de la historia bajo diversas máscaras (sentido psicológico). En el gran creador del sistema, el arquetipo «fijista» aparece al influjo de una autosobreestimación. «Sabe» que es el punto culminante de la historia del mundo. Desde el puesto elevado que ha construido, ve esta historia que conduce a ese alto lugar. Desde allí contempla la historia de adelante hacia atrás, como un viajero al volver la cabeza contempla el camino que ya ha recorrido. Ese punto que en Hegel se confunde, parece, con Hegel mismo, Marx lo proyecta delante de él como una línea de horizonte. Pero es *su* línea de horizonte y el marxismo pretende imponer esta línea de horizonte a los viajeros del tiempo que han llegado más lejos, que han partido de otros lados, y cuya línea de horizonte necesariamente es distinta.

Una de las formas bajo las cuales, en el seno del marxismo, el elemento móvil, la dialéctica, lucha contra el elemento fijo, lo mina y lo destruye, es la contradicción destructora que existe entre el materialismo llamado histórico y la dialéctica. Como el movimiento dialéctico es un movimiento histórico, como para Marx es el movimiento de los procesos reales, todo presupuesto puramente abstracto y dogmático y, por ello, referente al pensamiento «fijista», debe desaparecer. La anterioridad cronológica y la prioridad lógica, en resumen, la supremacía de la economía (sobre la política y no solamente sobre la política, ya hemos visto que ésas son distinciones propias de la época liberal), no es sino uno de esos presupuestos dogmáticos. En efecto, el devenir histórico no *crece* como una planta de abajo a arriba, de la «economía» a la «ideología», de la «infraestructura» a la «supraestructura». Si permanecemos en el interior de la perspectiva dialéctica, sólo habrá interacción recíproca, dependencia mutua, interdependencia general; hay contradicción, no ya motriz, sino paralizante entre el movimiento dialéctico, movimiento de interacción total, y el primado de la economía. Un conjunto histórico es ininteligible si se prescinde de lo económico, pero lo económico es *poroso* en relación con lo que no lo es. El propio Marx lo dice cuando comprueba que la fuerza es un factor económico. Lo cual significa que cuando hay uso histórico de la fuerza, hay irrupción de lo no económico en lo económico considerado (por

otra parte arbitraria y erróneamente) como una esfera cerrada.

Es exacto que no comprenderíamos nada de la república romana, de la historia del paso de Roma del régimen de la *urbs* al régimen imperial, si ignoráramos el régimen de la propiedad en Roma. Pero tampoco podríamos deducir de la historia del régimen de la propiedad territorial la historia de las luchas intestinas de Roma y la historia de las luchas entre los pueblos, que condujo a la unificación del mundo romano bajo la hegemonía romana, ya que una de estas dos «historias» depende de hecho estrechamente de la otra. La producción influye sobre el crecimiento demográfico; el crecimiento demográfico influye, no solamente sobre el volumen, sino también sobre la fuerza de la colectividad. Existe, bajo el impulso de la necesidad, cuando la cosa es posible, expansión por emigración (este fenómeno es el núcleo de la colonización) o por conquista. La conquista, a su vez, modifica, directa e indirectamente, la posesión y distribución de los bienes y servicios, no solamente en las colonias, sino también en la misma metrópoli, si sigue siendo políticamente una metrópoli como fue el caso de Roma. Los cambios producidos en la posesión y reparto de los bienes y servicios dan lugar a luchas sociales —y políticas— que a su vez influyen en la forma política, la fuerzan a «evolucionar», como se dice. Puede entonces haber un *cambio de estructura*, como sucedió en el paso de la República romana al cesarismo. Entonces, el gobierno, transformado en el sentido de la autoridad,

está capacitado para intervenir más eficazmente en la vida económica. De ese modo el poder militar en Roma debilitó lo que hoy llamaríamos la burguesía del dinero, el orden ecuestre, al mismo tiempo que los poderes políticos de la oligarquía senatorial, cuyo poder era sobre todo de naturaleza territorial. Desde los comienzos de la conquista romana, el poder militar, del que debía salir el Imperio como indica la etimología, no estaba separado del poder político. El mando de un ejército formaba parte integrante del *cursus honorum*, y ese poder militar servía para adquirir grandes fortunas territoriales y mobiliarias al mismo tiempo que tropas fieles. La producción influye sobre el intercambio y la repartición que a su vez influyen en la política. El poder político a su vez interviene en el intercambio y la repartición. La no intervención de lo político en lo económico, dogma del credo liberal, es históricamente mucho menos frecuente (y es poco decir) que el fenómeno inverso. El poder político interviene en general en lo económico cuando tiene los medios de hacerlo y le sale a cuenta. Suele salirle. El régimen liberal contemporáneo de Marx corresponde al empuje y presión de fuerzas que tienden a debilitar el poder del Estado. Pero en el Estado liberal, a la mayoría de la «clase política» inglesa, la que dirigía los asuntos del Estado, le salía a cuenta hacerlo. El adelanto industrial de Inglaterra, todo el mundo lo sabe, hacía que el liberalismo económico fuera en el mismo sentido de los intereses ingleses. Así como la teoría hegeliana del Estado

y la política lleva el sello del Estado prusiano, la teoría marxista del Estado lleva el sello de la Inglaterra manchesteriana. La teoría marxista del Estado admite implícitamente que lo económico y lo político son dos esferas distintas; lo político refleja lo económico, y para reflejar algo es preciso ser distinto de ello. Esta casi autonomía de las esferas es propia de la época liberal, aunque es más clara en la teoría que en la práctica. Marx subestimó el hecho de que los intereses capitalistas y los intereses nacionales solían ser los mismos en las condiciones de la Inglaterra victoriana; conscientemente lo generalizó en teoría; de hecho no era la mayor parte de las veces fácil separarlos. Marx tendió a no ver en los intereses nacionales más que los intereses capitalistas, lo que sí era verdad en este caso particular, pero aun en este caso particular, no era toda la verdad. Marx fue poco sensible a la realidad propia de los intereses nacionales. Sólo vio en los capitalistas intereses capitalistas y en los otros un fenómeno de *mixtificación*. De ahí se deriva una simplificación que lo llevó en definitiva a subestimar el peso específico, por así decir, de lo *nacional*. Parece ser que subestimó sobre todo el carácter nacional y particularista de las revoluciones del 48 en beneficio de su carácter social. El Estado, incluso el Estado «democrático» de finales del siglo XIX, es otra cosa que el apoderado de la clase capitalista, y el Estado en el curso de la historia siempre se ha formado adquiriendo *un mínimo de independencia* frente a las clases y facciones en lucha. Aunque favore-

ciera en general a una de ellas (por mantenernos dentro de la perspectiva marxista contra la que habría mucho que decir), el Estado, en el curso de las edades, no ha prescindido de los «*renversements d'alliances*». La monarquía francesa venció y domesticó a la nobleza feudal que constituía a la vez su fuerza y su debilidad. Muy claramente, Luis XIV manejó la burguesía contra la nobleza. La nobleza jamás pudo remontar la corriente, a pesar de las confusas y desgraciadas ofensivas del siglo XVIII. De hecho, el Estado en las ciudades griegas se formó a expensas del γένος: la πόλις griega se eleva sobre el cuerpo del antiguo poder familiar y tribal. Creón es la oposición de la moral del γένος (Antígona quería, ante todo, rendir las honras fúnebres de la sangre real de la que era sacerdotisa nata, desconociendo la nueva forma que había adquirido el poder, la πόλις en guerra cuyo jefe hacía prevalecer la razón de Estado: Polinice no era más que un rebelde cuya sangre no podía estar por encima de las leyes de la ciudad [43]). En otras circunstancias, el Estado se engrandece a expensas del poder económico (como hoy en Gran Bretaña y sobre todo en los Estados Unidos). La teoría marxista del Estado está viciada, para nosotros, por el hecho de que el Estado no es realmente el Estado más que en la medida en que obtiene una determinada independencia ante las luchas de clases o de facciones, en que

[43] Véase la diferencia que hay entre esta interpretación y la, deberíamos decir las, de Hegel.

les construye un marco, en que las *normaliza* haciendo gravitar sobre ellas el peso de una autoridad capaz de *decidir* (no hablemos de la teoría marxista de la lucha de clases viciada por la simplificación arbitraria que presenta la sociedad del siglo XIX dividida, en última instancia, en dos clases que luchan como Ormuz y Ahrimán. Marx jamás desmintió expresamente —nada de eso— el «maniqueísmo» del *Manifiesto comunista)*. Tampoco es admisible que la «clase revolucionaria» sea la representante de los intereses de todo el resto de la sociedad. Vemos cómo sus portavoces lo dicen constantemente, pero subsisten las oposiciones de intereses, y sólo es posible admitir una proposición así a beneficio de inventario. De hecho, las clases «bajas» pueden en determinados casos aliarse con las oligarquías contra las intermedias. Tampoco es cierto que una «forma social jamás desaparece antes que se desarrollen todas las formas productivas que puede contener». La historia, al contrario, muestra que basta una invasión (los españoles en el Perú o en Méjico, la ola de invasiones dóricas en las civilizaciones prehelénicas) para poner un término brutal a una forma social que aún hubiera podido evolucionar, y que de ese modo, como diría Hegel, «muere antes de haber cumplido su misión.»

Tampoco es cierto que la «historia» nunca se plantea otros problemas que los que puede resolver. La historia nos presenta sin cesar, y no sólo la historia del pensamiento, a los hombres planteándose problemas que no pueden resolver o re-

solviendo problemas que otros han planteado, y que no son problemas para los que los resuelven. En cuanto al sedicente dilema del marxismo: o el socialismo o el caos (la barbarie, si se prefiere), tampoco es admisible. De ese caos podríamos decir poco más o menos lo que dice Bergson de la idea de desorden. El caos no es más que lo que hay en lugar del orden que hemos deseado. Los marxistas, en este caso, toman los límites de su espíritu por los límites de las cosas. De su impotencia para imaginar otra cosa que *o bien* el socialismo (y el comunismo), *o bien* el caos, la barbarie (dos ideas confusas, señalémoslo: el caos, la barbarie no son en este caso más que la ausencia de algo, la ausencia del orden deseado por el que habla de caos), de esta impotencia imaginativa, infieren —es el caso típico de inferencia ilegítima— que «la historia» tampoco puede realizar otra cosa y que la tienen aprisionada en este dilema. Proyectada al exterior, esa impotencia da lugar a jeremíadas sin fin o a un fanatismo asesino. Como quiera que sea, la impotencia de esos señores por concebir o imaginar otra cosa no puede ser considerada *ultima ratio*.

Tanto si consideramos el marxismo como una teoría científica a la luz de la historia de las teorías científicas, como si lo consideramos como un sistema existente cualquiera a la luz de la dialéctica, el resultado es el mismo: su caducidad es inevitable. Y si no podemos considerar el marxismo como una teoría científica cualquiera, o un

sistema existente cualquiera, ese privilegio irracional, que lo sustrae a un examen del cual no dispensamos a nada, le señala como un dogma religioso. El marxismo, lo sabemos, no está (deberíamos decir con más justeza no ha estado) desprovisto de valor ni como teoría científica (sistematización provisional de lo dado) ni como visión dialéctica de las cosas (desde este punto de vista no es original con relación a Hegel, sino que no hace otra cosa que aplicar ciertos principios «vivos» del hegelianismo). Pero el marxismo no extrae su eficacia histórica hoy día ni de este valor científico ni de esta visión dialéctica; ambos deberían retirársela (en definitiva, no es contrario al propio espíritu del marxismo refutar el marxismo a los dos niveles, al nivel científico y al nivel dialéctico).

Esta eficacia proviene de que los factores afectivos que fueron determinantes en la formación de las religiones anteriores no han sido alcanzados por la crítica que, por lo menos en la Europa occidental, se hizo a esas religiones. Esta crítica sólo se realizó al nivel del entendimiento y consideraba la religión como producto contingente de factores contingentes, lo que ciertamente era, pero no la consideraba como producto necesario de factores necesarios, lo que no era menos. La fuerza de choque de la «filosofía de las luces» parece, en la perspectiva actual, agotada, puesto que hoy podemos plantear el problema a otro nivel, al nivel de una psicología a la vez más «fina» y más «profunda». Si hoy esta crítica de las religiones es

insuficiente, no es sólo porque no reemplazaba lo que destruía, sino porque, sin advertir siquiera que había algo que reemplazar, sobreentendía un porvenir sin ninguna medida común con el futuro *posible*. La substitución, por ejemplo, de la religión por la ciencia es uno de los casos clínicos de utopía más clásicos de la historia humana, *a partir de este momento, el dato rechazado del problema se hace cada vez más despótico, porque se le ha hecho pasar del consciente al inconsciente. Al sustraerlo enteramente de todo control consciente, se le ha cargado de un dinamismo peligroso*. Ese dato perturba las zonas conscientes movilizando sus elementos para «justificar» y «racionalizar» los impulsos, los actos, los proyectos cuya significación profunda es *vital* que el hombre histórico situado en esas condiciones desconozca. Dado el nivel donde ocurre esta sistematización religiosa, que sólo puede ser percibida conscientemente a condición de no presentarse como tal, que sólo puede ser percibida conscientemente *disfrazada*, como el sueño que, según Freud (aunque la definición, según nosotros, sólo conviene a parte de los sueños), es la realización *disfrazada* de los deseos *rechazados* (la realización más o menos disfrazada de deseos más o menos rechazados). Fuera de todo control superior, en contacto con las fuentes motrices de toda energía, el dato rechazado escapa a la *acción formadora* de la cultura y extrae su fuerza de lo que la cultura *equilibra*, pero no doma. Sólo lo domaría suprimiendo al mismo tiempo toda energía humana. *El problema por excelencia de la*

cultura es éste: dirigir las energías, no destruirlas. La religión marxista pretende escapar a la «crítica de las luces» negando que sea una religión. Pretende utilizar esta crítica contra las demás religiones solamente. En la medida en que mueve masas que la cultura sólo ha podido *formar*, en el mejor de los casos, superficialmente, adquiere una fuerza que le permite actuar por sugestión sobre los «intelectuales». Si añadimos a esta fuerza la fuerza material, nos daremos cuenta del peligroso poder que tenemos delante; pero también veremos qué condiciones debe reunir una resistencia eficaz. Esta resistencia debe manifestarse simultáneamente en todos los planos: en el plano de la crítica inteligente, en profundidad (se trata de posibilitar otra organización y otra dirección de los mismos elementos) y en el plano de la fuerza material. La subestimación de uno cualquiera de estos tres factores provendría de una incapacidad para plantear el problema en términos reales, incapacidad que más pronto o más tarde sancionaría la misma realidad.

¿Es *revolucionaria* la dialéctica? ¿Qué es ser revolucionario? ¿Es desear la destrucción de todo orden establecido, por el solo hecho de que está establecido y es un orden? En el terreno de la realidad, la expresión *orden establecido* es una tautología. Se reconoce el orden por su establecimiento. Hoy día, el significado corriente de la palabra «revolucionario» oscila entre dos límites extremos: el hecho de hacer a toda costa la guerra

a todo lo que es (es un sentido absoluto que remite a lo que Hegel llama «la acción» o «el trabajo de lo negativo») y el hecho de servir en toda ocasión la política del gobierno estalinista con el que se identifica por una serie de participaciones e identificaciones el devenir —¿o el destino?— de la esperanza humana. Dos preguntas, o falsas preguntas si se prefiere, se derivan de esta comprobación: ¿Quiénes son los revolucionarios? y ¿Hay que ser revolucionario? Esto significa que el revolucionario, si queremos dar a esta palabra una definición fija, que sólo puede ser provisionalmente fija, en resumen, una definición histórica, sólo puede serlo en relación a una revolución dada, a una revolución histórica. Existe un dramático malentendido entre el revolucionario religioso que define (y en este caso la palabra «define» no es la más adecuada) la revolución en términos de fines, intenciones, sueños y representaciones escatológicas, y el hombre que, desde fuera, enlaza ese revolucionario y la acción de este hombre con fenómenos históricos dados, con un devenir histórico en curso, cuyas perspectivas es posible prolongar en el porvenir, partiendo, no de lo que se puede desear, sino solamente de lo que es. Entonces sólo hay revolucionarios en relación a una determinada revolución dada. Se trata de la distinción entre lo que los hombres piensan hacer y lo que hacen, distinción cuya necesidad tiende a una diferencia, a una dualidad de puntos de vista. Si no juzgamos a los revolucionarios por lo que quieren hacer sino por lo que hacen, se irritan y nos

acusan de sacrílegos. No toleran que intentemos calcular adónde llevan sus acciones sin tener en cuenta sus intenciones. Por ejemplo, nada se opone a que llamemos reaccionarios a los revolucionarios de las revoluciones pasadas. Hay, coexistiendo simultáneamente (pero parece ser que no en los mismos espíritus), una noción sociológica, que viene de una inducción y de una interpretación más o menos rigurosa de los hechos a partir de la historia, y una noción mítica de la revolución. La representación que los revolucionarios se hacen de la revolución parece, por lo menos, insuficiente a quien no comparta la fe de esos revolucionarios, porque la cohesión de esa representación, que intelectualmente deja mucho que desear, es de tipo mítico, y por tanto, de un lado y de otro, podemos incluso llegar a decir que no percibimos el mismo «mundo». En la historia ha habido ya revoluciones (se llama así al paso crítico en el que las fases agudas alternan con fases crónicas y retrocesos) de un estado social a otro. El *terminus ad quem* (en un sentido, tan arbitrario como el punto de partida) de esas revoluciones no ha sido hasta el presente nada que pueda ser reducido, asimilado o incluso comparado a una «sociedad sin clases», lo que no prueba ni significa en absoluto que semejante sociedad no sea posible, sino solamente que en esta materia, si queremos permanecer en el interior ya sea de una perspectiva científica, ya de una perspectiva dialéctica, la responsabilidad de la prueba no incumbe al agnóstico, sino a los creyentes, e incluso, más precisamente, que no hay

pruebas. Estamos en el terreno de lo probable y de la opinión.

La irrupción de una afectividad a la que las doctrinas de la *Aufklärung* no permiten ya ningún remedio, perturba las funciones del entendimiento y hace inestable la instancia superior al debilitar la instancia intermedia. Si se es, y si sólo se puede ser, revolucionario con relación a una revolución histórica dada, se desprende que no hay revolucionarios ni revolución en sí, que nada es revolucionario en sí, y que por tanto la dialéctica (que en este caso se aplica a sí misma) no es revolucionaria en sí. No es falso considerar a Heráclito como un aristócrata a quien la calidad de su espíritu impidió, en la época en que vivió, ser conservador sin más. Tampoco es falso considerar a Hegel como un portavoz de la «burguesía conquistadora» [64], en un país aún semifeudal en el que aquélla aceptaba la dominación de una casta de funcionarios del Estado y de una *élite* guerrera de aristócratas venidos a menos. Hegel no era enemigo jurado de todo lo que es, nada de eso; toda su filosofía puede ser considerada como una requisitoria bastante decisiva contra ese tipo de actitud. La virtud «revolucionaria» que podemos encontrar en la dialéctica tomada de Hegel es también profundamente ambigua. ¿Qué significa «todo lo que es real» (o «efectivo», *wirklich*) es racional, y todo lo que es racional es real»? Que hay un real que ya no

[64] Como dice Georges Sorel: *Les illusiones du progrès*.

es real, en realidad, que sólo es la sombra presente de un real pasado, o en trance de pasar, pero que los hombres toman aún como ese mismo real; y que, por el contrario, hay un real que todavía no es real, es decir, no está realizado; y este ideal que podemos considerar *en el otro sentido* como la sombra presente de lo que no es aún, aparece a los hombres como «racional». Psicológicamente, esta «racionalidad» no es más que una promesa de realidad [45]. El carácter prestigioso de la fórmula se disipa en la medida en que es válida en el seno de una perspectiva no-mítica. No *es más que la introducción del elemento tiempo en la visión de las cosas*. Así pues, la dialéctica no es ni revolucionaria ni reaccionaria. Esos dos conceptos son demasiado superficiales, demasiado vagos; están «a flor de historia» y, además, son demasiado inmutables. Es inherente a la dialéctica no concluir nada. «El tribunal universal es la historia universal», dice Hegel. Cierto, pero ¿en qué momento se pronuncia el veredicto? La derrota, o el estancamiento de hoy, ¿es adquirida? El reflujo (del tiempo), ¿no puede llevarse lo que trae el flujo? Y lo que queda *adquirido*, sólo se puede saber *después*.

[45] Se trata no de la propia fórmula hegeliana, sino del uso que Marx hace de ella. Para Hegel, racionalidad y realidad son más bien comparables a dos momentos de una serie o de una curva continua. Se trata de una sola y misma realidad que es a la vez el ser y el sí y que llega, en definitiva, a la «conciencia de sí».

El carácter revolucionario de la dialéctica considerado históricamente en un determinado momento del tiempo, no sobrevive a la realidad que mina esta dialéctica. De hecho, lo que puede considerarse como revolucionario, en el sentido en que la revolución es una lucha sin piedad contra el orden establecido, orden que en una perspectiva real sólo puede ser un determinado orden considerado en un determinado momento de la historia, por tanto arbitrariamente *detenido*, proviene en Marx no de la misma dialéctica, sino del contacto y composición (en este punto, la psicología de Marx se opone a la de Heráclito y a la de Hegel) de dos elementos cuya mezcla es una mezcla *detonante: la dialéctica y el resentimiento*. El resentimiento mutila la noción de dialéctica, introduce al mismo tiempo una fuerte *carga* pasional en lo que retiene de ella. En Marx hay una unión de la dialéctica y del resentimiento, o más exactamente una *movilización* de aquélla por éste. El secreto de la eficacia de Marx se basa en la situación siguiente: el resentimiento que en él moviliza a la dialéctica coincide con el resentimiento de una categoría social cuyo nacimiento es espantoso, cuyo resentimiento es históricamente *necesidad*. Esta categoría social nace en una época liberal, lo que significa que no le está prohibido al resto de la sociedad indignarse [66]. El orden social no es un orden di-

[66] Como hoy está prohibido en una sociedad totalitaria y a esta sociedad indignarse de los campos de trabajo, es decir, de sus propios fundamentos.

vino, cabe justificarlo (como hacen los filósofos benthamitas y los economistas liberales) y también se pueden proponer reformas. Marx escribe *El Capital* en Londres, en una atmósfera liberal, y se beneficia de todas las investigaciones realizadas sobre la miseria de los trabajadores. Sabemos, además, que no se había esperado a Marx ni para indignarse ni para proponer reformas, y que la indignación y la propuesta de reformas siguieron abriéndose paso, de una manera no siempre ineficaz, fuera del marxismo. Al mismo tiempo, además, la situación histórica cambia.

Considerar, pues, la dialéctica como teoría de la revolución es ese tipo de verdad parcial que se llama error. Fue preciso que un resentimiento[67] individual, servido por una gran fuerza de penetración intelectual y de síntesis, *interpretara* un resentimiento colectivo, un resentimiento histórico, para que entonces naciera esta doctrina de la revolución cuya parte destructiva es más decisiva que el resto. No es pues soprendente que hoy, en el plano profano, no quede de ella cada vez más sino una técnica de destrucción política; técnica que usa como instrumento privilegiado una categoría de hombres que el tipo de vida en común y su misma aglomeración han hecho homo-

[67] No se trata para nosotros de una condena, sino de una comprobación. En este caso estamos de acuerdo con Hegel acerca del papel del «mal» como motor histórico. No nos rasgamos las vestiduras ante el resentimiento y pedimos a los señores marxistas que no se las rasguen ante la realidad.

génea [60], que los usa como un ariete contra lo que existe. Además el marxismo sigue sirviendo de justificación ideológica y de arma religiosa a una empresa de otra época, a una empresa que no es del siglo XIX como el marxismo, sino del XX.

[60] Aglomeración que el movimiento económico puede deshacer igual que la hizo. El uso de grandes transportes por carretera tiende ya en los Estados Unidos a descongestionar las ciudades industriales y a bosquejar una separación entre ciudades de trabajo y ciudades residenciales. Unos autocares hacen el trayecto de unas a otras.

VII

PSICOLOGIA DEL MATERIALISMO DIALECTICO

Así pues, la «ciencia» de los marxistas es «dialéctica» y su dialéctica «científica» por una confusión de planos. Mientras reprochan a la ciencia (burguesa) que no sea bastante «dialéctica», tienen un solo deseo: ser capaces de establecer científicamente que la dialéctica es científica. Pero hasta ahora es un deseo de Tántalo. En el marxismo los planos están confundidos porque no están distinguidos en Marx. En este terreno, la práctica intelectual de Marx va más lejos que la teoría: ésta se aprende en los libros, aquélla nace con la personalidad del hombre, es inherente a ese grado de profundidad en que no se puede separar la inteligencia del carácter, y el pensamiento de la naturaleza. Tomemos algunos ejemplos de proposiciones *dialécticas* examinadas desde un punto de vista *científico*.

Que el contrario viene del contrario, es un concepto que no por prescindir bastante de la experiencia «científica» deja de ser contradicho por ella.

De hecho, el procedimiento más normal para «demostrar» que una proposición es la negación de otra proposición consiste en *saltar* de un punto de vista a otro. La dialéctica no sería más que una sofística; mejor dicho, una erística. No sería más que la técnica (oratoria) del paso de un punto de vista a otro. Actividad de ilusionista. El espectador comprende que le están engañando, pero no ve en seguida cómo. Tomemos como ejemplo la «transformación de la cantidad en cualidad», que no es en suma nada más —la aplicación es importante— que la fórmula abstracta de la transformación de la evolución en revolución, el *salto* de un régimen a otro. Examinemos el caso citado, tomado de Hegel [69], por el propio Engels, la transformación del agua en hielo. No podemos abstenernos de observar que «el punto de vista de la cantidad» no puede servirnos para conocer la diferencia entre el hielo y el agua, que es una diferencia cualitativa. Existe una substitución repentina (el lector no está prevenido) de lo cuantitativo por lo cualitativo, salto de un punto de vista a otro, siendo el segundo exclusivo del primero, y viceversa. Por lo que respecta al segundo modo de proceder, lo sensible entra en juego: la esencia remite a la sensación y la sensación a la esencia. Existe una diferencia cualitativa entre el hielo y el agua. Desde el punto de vista de la cantidad, al contrario, sólo hay una diferencia de grado entre el hielo y el agua, son dos puntos tomados sobre una misma curva. Desde

69 *Ciencia de la lógica. Medida.*

el punto de vista científico ese «paso de la cantidad a la cualidad», que no da en absoluto cuenta de nada, oculta apenas, de forma consciente o no, la superchería. Rehagamos la operación. Primera fase: de H_2O sólo consideramos y retenemos la temperatura. Segunda fase (pero se pasa de aquélla a ésta sin prevenir): dejamos de considerar de H_2O el *grado de temperatura* para considerar las *cualidades sensibles*. El agua, al convertirse en hielo, se ha solidificado. Sin avisar, hemos saltado de la cantidad a la cualidad y se nos anuncia que aquélla se ha transformado en ésta. De hecho, el modo de pensar cuantitativo (o, si se prefiere, el punto de vista de la cantidad) aplicado al problema que plantean las temperaturas, es ajeno a la diferencia entre el agua y el hielo, al hecho de que aquélla sea líquida y éste sólido: sigue la serie homogénea de grados de temperatura y sigue moviéndose regularmente en lo cuantitativo puro.

«El botón —dice Hegel— desaparece con la eclosión de la flor, y podríamos decir que aquél es refutado por ésta; del mismo modo el fruto declara que la flor es una falsa existencia de la planta [70], etc.» O bien: «El sistema de apropiación capitalista que procede del modo de producción capitalista, la propiedad privada capitalista por consiguiente, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo personal. Pero la producción capitalista engendra, con la necesidad de un proceso natural, su propia ne-

[70] *Miseria de la filosofía.*

De hecho, el procedimiento más normal para «demostrar» que una proposición es la negación de otra proposición consiste en *saltar* de un punto de vista a otro. La dialéctica no sería más que una sofística; mejor dicho, una erística. No sería más que la técnica (oratoria) del paso de un punto de vista a otro. Actividad de ilusionista. El espectador comprende que le están engañando, pero no ve en seguida cómo. Tomemos como ejemplo la «transformación de la cantidad en cualidad», que no es en suma nada más —la aplicación es importante— que la fórmula abstracta de la transformación de la evolución en revolución, el *salto* de un régimen a otro. Examinemos el caso citado, tomado de Hegel [69], por el propio Engels, la transformación del agua en hielo. No podemos abstenernos de observar que «el punto de vista de la cantidad» no puede servirnos para conocer la diferencia entre el hielo y el agua, que es una diferencia cualitativa. Existe una substitución repentina (el lector no está prevenido) de lo cuantitativo por lo cualitativo, salto de un punto de vista a otro, siendo el segundo exclusivo del primero, y viceversa. Por lo que respecta al segundo modo de proceder, lo sensible entra en juego: la esencia remite a la sensación y la sensación a la esencia. Existe una diferencia cualitativa entre el hielo y el agua. Desde el punto de vista de la cantidad, al contrario, sólo hay una diferencia de grado entre el hielo y el agua, son dos puntos tomados sobre una misma curva. Desde

[69] *Ciencia de la lógica. Medida.*

el punto de vista científico ese «paso de la cantidad a la cualidad», que no da en absoluto cuenta de nada, oculta apenas, de forma consciente o no, la superchería. Rehagamos la operación. Primera fase: de H_2O sólo consideramos y retenemos la temperatura. Segunda fase (pero se pasa de aquélla a ésta sin prevenir): dejamos de considerar de H_2O el *grado de temperatura* para considerar las *cualidades sensibles*. El agua, al convertirse en hielo, se ha solidificado. Sin avisar, hemos saltado de la cantidad a la cualidad y se nos anuncia que aquélla se ha transformado en ésta. De hecho, el modo de pensar cuantitativo (o, si se prefiere, el punto de vista de la cantidad) aplicado al problema que plantean las temperaturas, es ajeno a la diferencia entre el agua y el hielo, al hecho de que aquélla sea líquida y éste sólido: sigue la serie homogénea de grados de temperatura y sigue moviéndose regularmente en lo cuantitativo puro.

«El botón —dice Hegel— desaparece con la eclosión de la flor, y podríamos decir que aquél es refutado por ésta; del mismo modo el fruto declara que la flor es una falsa existencia de la planta [70], etc.» O bien: «El sistema de apropiación capitalista que procede del modo de producción capitalista, la propiedad privada capitalista por consiguiente, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo personal. Pero la producción capitalista engendra, con la necesidad de un proceso natural, su propia ne-

[70] *Miseria de la filosofía.*

gación. Es la negación de la negación. La producción capitalista no restablece la propiedad privada del trabajador, sino la propiedad individual fundada en las conquistas de la era capitalista: la cooperación y la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el mismo trabajo.» [71]

Consideremos el ejemplo del botón. Según el modo de pensar lógico y experimental, una flor no refuta, sólo el entendimiento refuta. El fruto sólo substituye a la flor en tanto en cuanto es verdad de la planta. Esta serie de palabras no da la menor indicación sobre el desarrollo real de un vegetal. Consideremos el ejemplo marxista de la propiedad privada y la propiedad capitalista. Marx comprueba que la propiedad capitalista sucede en el tiempo a lo que él llama «la propiedad privada individual». El papel del historiador consiste en mostrar las formas transitorias, el paso de esto a aquello. Decir que la propiedad privada capitalista «niega» la propiedad privada individual, para quien se sirva del modo de pensar lógico y experimental sólo puede ser un modo de hablar. La «propiedad privada individual» no ha «engendrado su negación». Si consideramos el tipo de propiedad personal que predominaba aún en el siglo XVII y por otra parte la propiedad capitalista que predomina en la segunda mitad del XIX, hay entre estas dos formas, así lo comprobamos, un contraste que salta a la vista. El régimen predomi-

[71] *El capital*, tomo I.

nante de propiedad ha cambiado, pero decir que se ha «transformado en su contrario» es mezclar la subjetividad a la marcha de las cosas. Existe una confusión entre «otro» y «contrario». *La alteridad y la sucesión de los momentos está sentida, experimentada, «vivida» como una oposición de contrarios.* Propiedad precapitalista y propiedad capitalista, propiedad capitalista y propiedad colectiva, son para Marx contrarios porque le inspiran sentimientos contrarios. Es en Marx donde la propiedad capitalista «niega» la propiedad privada individual. Este «pensamiento» es un pensamiento «cualitativo». Los métodos científicos se han formado *contra* un «pensamiento» así, métodos que no son, en absoluto, un «alimento completo» para la afectividad humana. Métodos que son principalmente sistemas de medida. Algunos predecesores franceses de Marx [72] afirmaron que el desarrollo capitalista conducía a la concentración de las riquezas, a la eliminación progresiva de las «clases intermedias» y, creían ellos, a la división final de la sociedad en proletariado y burguesía. Constantin Pecqueur pensaba que la consecuencia de esta evolución debía ser la socialización de los medios de producción. Las comprobaciones empíricas, las deducciones y las anticipaciones de esos predecesores se convierten en Marx en elementos de una *Weltanschauung* que ha sufrido el impulso «dialéctico» de una filosofía —la de Hegel— que

[72] Cf. Ch. Andler: *Commentaires du Manifeste communiste.*

supera en *profundidad* todo tipo de empresa propiamente científica. El esfuerzo por anexionar a esta *Weltanschauung* todo el prestigio de la ciencia, se lleva a cabo en el mundo real como un intento de intimidación de gran estilo. Al analizarlo, el marxismo pone de manifiesto dos componentes heterogéneos: el que tiene su origen en la ciencia, y el que lo tiene en esta *Weltanschauung*. Hay en él dos perspectivas que se excluyen. Sólo se confunden en el alma del religionario marxista, y esto es lo que lo separa con una distancia psicológica infranqueable de los demás «intelectuales», en relación con los cuales es comparable al alienado que usa correctamente el modo de pensar lógico y experimental *en tanto que no se trata de un determinado sujeto*.

La transferencia a la ciencia económica de Marx de las virtudes de su *Weltanschauung*, y a la *Weltanschauung* del prestigio de la ciencia, se realiza sólo por los marxistas, define su «mundo» y lo separa del «mundo de los demás».

Los marxistas pretenden que Marx realmente *fundió* el materialismo *(histórico)* y la dialéctica hegeliana, y que así *realizó* este método general de resolución de los problemas del ser que Hegel sólo entrevió. Ya hemos visto cómo en este caso no se puede tomar la palabra «método» en el mismo sentido que cuando hablamos de los métodos de las diferentes ciencias tal como se han ido constituyendo en el curso de la historia. Ya que los marxistas pretenden situar el materialismo dialéc-

tico en el plano de la ciencia o conocimiento exacto, es preciso examinar esta pretensión y preguntarse si no equivale a un intento, inconsciente en sí mismo, de *destrucción del espíritu científico desde su interior*.

El materialismo histórico y la dialéctica son, por sus respectivas naturalezas y como atestiguan sus propias definiciones, *heterogéneos* el uno con el otro.

Al ser histórico, el materialismo cambia de significado. Hemos ya visto que había una «contradicción paralizante» (por oposición a las contradicciones motrices que son las únicas dialécticas) entre la interdependencia dialéctica (o dependencia mutua) de los fenómenos y la jerarquía que se pretende instituir, teniendo a los hechos económicos como privilegiados y considerándolos, «en última instancia», como *determinantes*. Cuando se trata de lo económico hay que procurar no confundir lo económico, visto desde fuera y desde lejos, o en todo caso con cierta perspectiva (por ejemplo, por el historiador de la economía), y lo económico para los hombres vivos y actuantes que toman conciencia o no de él y que, en todo caso, no lo reflejan sino que lo refractan. Ahora bien, todo sucede como si en el terreno real de la Praxis y de la *operación*, la toma de conciencia estuviera dotada de una fecundidad y de un poder propios. Hemos recordado ya en otro lugar el caso de una sociedad en la que dominen las representaciones mágicas y religiosas, una «mentalidad» mágica (en

el sentido justo que los etnógrafos dan a esta palabra) [73].

Por lo que respecta a la dialéctica, ¿para qué colgarla el epíteto de «materialista», si no hay nada en ella que pueda merecer este calificativo? Sólo la naturaleza y las peculiaridades del lenguaje

[73] «Los salvajes que se privan de los alimentos y bienes 'tabúes' no entran dentro de los cánones de la explicación por lo económico, ya que este tipo de explicación no distingue suficientemente la utilidad real, utilidad definida desde fuera por un observador dado, de la conciencia, muy diferente a veces, que el observado tiene de esta utilidad. Los salvajes creen que el valor nutritivo de esos alimentos no compensa ni con mucho los peligros que correrían si los consumieran; están como envenenados. El interés de los hombres no se concibe de la misma manera dentro y fuera de una mentalidad mágica. La manera en que el hombre toma conciencia de sus intereses está, pues, en función de la manera en que toma conciencia de su condición.

»O bien los hombres actúan siguiendo sus intereses *dándose* otras justificaciones (desde el punto de vista de otro observador), distintas de sus motivos reales, impidiendo la formación de la conciencia de lo que hacen y reemplazando esta conciencia por constelaciones ilusorias y seductoras (el caso de las ideologías).

O bien los hombres creen actuar siguiendo sus intereses sin que el hecho de que lo hagan, en efecto, aparezca establecido en el observador cuyo punto de vista es por hipótesis distinto del de lo observado.» (*Les faits sociaux ne sont pas de choses.* Paris, 1946, páginas 228-229.)

permiten decir «materialismo dialéctico», igual que permiten hablar de sirenas, mujeres con cola de pez, o de centauros, seres en que la cabeza del caballo está substituida por un torso humano. Todo eso el lenguaje lo permite, pero no la zoología. La mitología explota las posibilidades del lenguaje en un sentido irrealista. La imaginación anima las palabras (es el paso, bien conocido por los historiadores de las religiones, de *nomen* a *numen*). La imaginación convierte la palabra en una forma animal, o humana, o «suprahumana». La sensibilidad y la sugestionabilidad se encargan de dar a esta forma una presencia demostrada. Por efecto de la sugestión y del contagio colectivo, esta forma, esta presencia, tienen propiedades: exaltan o aterrorizan, comunican una fuerza que parece sobrenatural, o arrebatan al individuo todos sus medios de defensa. Puede suceder que el sacrílego, en cuanto se da cuenta de su sacrilegio, sea muerto por el dios.

El materialismo no puede formar un cuerpo con la dialéctica, como el agua tampoco puede formarlo con la superficie del sólido que la contiene. Un hombre no puede hacer, en frío, un solo cuerpo homogéneo del agua con un recipiente de basalto. El agua sigue siendo agua, la piedra sigue siendo piedra. Pero con las palabras todo es posible. Hoy día podemos dar cierto grado de precisión al estudio de las afinidades y las repulsiones que existen entre los conceptos. Cualquier concepto no puede entrar a formar parte de un compuesto con cualquier otro concepto. La lógica no siempre puede

unir conceptos cuya sintaxis tolera que sus nombres estén juntos. Las palabras «materialismo» y «dialéctica» pueden cada una entrar en un número indefinido de combinaciones, pero aquella que consiste en emparejarlas es tan imposible como zoológicamente emparejar al hombre con la hembra de un tiburón. Ningún «materialismo» tiene nada que ver con ninguna «dialéctica» venida de Hegel. Entre los dos elementos hay una repulsión de naturaleza. Toda concepción dialéctica a la manera de Hegel es lo que el vocabulario técnico de los historiadores de la filosofía (el cual, por otra parte no deja de tener inconvenientes) designa como una variedad del idealismo. Para toda filosofía cuya alma sea la dialéctica, el movimiento está por encima de la materia. Toda filosofía dialéctica es opuesta en sus términos a todo materialismo. *Puede haber una explicación dialéctica de un materialismo como negación de un idealismo anterior, negado a su vez por un idealismo subsiguiente.* Esta es, al menos en principio, la explicación dialéctica de la historia de la filosofía, la cual introduce el elemento tiempo en la prosecución y filiación de las filosofías. *Puede también*, a la inversa, *haber una explicación materialista (histórica) de toda dialéctica como matiz y reflejo de ciertas relaciones materiales dadas*. En esta segunda hipótesis, el pensamiento «dialéctico» se refiere a las *superestructuras*, pero es la *infraestructura* la que decide en última instancia de las superestructuras. Una y otra explicación son coherentes en sí, y pueden ser válidas dentro de ciertos límites, con tal que

sepamos que estos límites son límites. Sólo podemos utilizar la expresión «materialismo dialéctico» porque la sintaxis no es la lógica. Igual que sólo podemos utilizar los términos grifo, unicornio, quimera, porque la mitología no es la zoología. El materialismo dialéctico es una herejía lógica, un monstruo doctrinal [74]. Que no vengan a decirnos que esta lógica en nombre de la cual recusamos hasta el concepto de materialismo dialéctico no es más que la «lógica vulgar», la cual no es sino «ilogismo» en relación con una «lógica superior». La «lógica vulgar» que efectivamente usamos aquí, es un instrumento verdaderamente muy imperfecto, pero que no debería ser suprimida, sino *comprendida* a título de caso particular en una «lógica superior». Eso que es, si debemos creer a nuestros nuevos teólogos de la inmanencia, la lógica dialéctica. Eso que en efecto es de derecho. Pero la cuestión es una cuestión de hecho. ¿Han elaborado ellos esta lógica? ¿Dónde está? Su «materialismo dialéctico» está lejos de ser más comprensivo que el materialismo y la dialéctica, lejos de ser convertido, a lo Hegel, en los dos primeros términos de una trinidad cuyo tercer término supera conservando y conserva superando. De hecho, no es más que una yuxtaposición de términos incompatibles, un híbrido imposible.

[74] Por lo menos mientras se quiera mantenerlo en el plano intelectual. En el plano religioso estamos tan desarmados (intelectualmente) ante el materialismo dialéctico como ante el misterio de la Santísima Trinidad.

Si esbozamos las grandes líneas de una psicología del materialismo de Marx, ante todo nos chocará que Marx, que estaba bastante al día de los grandes resultados de la ciencia de su tiempo, como podía estarlo entonces un hombre muy «cultivado», concibiera lo que existe fuera de nosotros (aunque supiera y hubiese escrito que la realidad está hecha de procesos, pero que no podía saber hasta qué punto era cierto) bajo la forma de *objetos*. El objeto (eso que hoy día es de orden «macrofísico») era pues para él un límite del conocimiento. Por pequeño que sea, un objeto es siempre un objeto. La cualidad dominante de la materia es la inercia y la pasividad del objeto. De donde la necesidad de corregir el materialismo mediante la dialéctica [75]. En la expresión «materialismo dialéctico», que por otra parte es de Engels, la inercia pasiva, característica de la materia, se opone al movimiento. Pero ese movimiento dialéctico de la materia está concebido como un movimiento de objetos. La hipótesis de que podría ser de alguna utilidad que el *punto* material fuera considerado como un nudo en una secuencia de ondas, la hipótesis de la ausencia de heterogeneidad en la perspectiva microfísica, de la materia y de la luz, eran necesariamente extrañas al pensamiento del hombre del siglo XIX. Para nosotros, la materia no es necesariamente objeto más que relativamente a una determinada escala de observación (escala «macroscópica«). Aquello que, para Marx,

[75] Cf. las célebres «Tesis» sobre Feuerbach.

sólo se mueve como objeto, para nosotros se mueve también en el interior de sí mismo. La estabilidad del objeto es la manera como se nos presenta un movimiento ininterrumpido de partículas. La materia puede llegar a ser, en esta perspectiva, una cuestión de velocidad. Al nivel de la relación de incertidumbre de Heisenberg en la que los filósofos reconocen el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles, se aplican otras categorías, formadas *después* de Marx. El «modelo», la «máquina» del determinismo causal a la que Marx podía referirse, corresponde a un estado estacionario en el que la cuantificación es cómoda. Como dice un epistemólogo de hoy [76], «el paso de un estado a otro que corresponde a una explosión del átomo, seguido de una emisión de ondas, no está en ningún modo representado por el modelo en cuestión». Es necesario, como han reconocido epistemólogos y sabios del siglo xx, construir otros modelos: éstos se han visto obligados a buscarlos bajo la misma presión de sus investigaciones, y aquéllos intentan codificarlos aproximativamente (el movimiento es hoy tan rápido, que el epistemólogo está más claramente retrasado con relación a la ciencia que en épocas anteriores). Cuando razonamos, o especulamos, sobre cifras que representan longitudes de ondas, en el momento de hacerlo, las nociones de materia y materialismo no sirven para nada, ya que estaban creadas para otra

[76] Henriquès: *Signification de l'histoire de la pensée scientifique.*

escala. En resumen, la materia se presenta como un caso particular del ser, que comporta otros casos. La materia hoy en día no basta ya a la ciencia, incluso en el terreno material. Los materialistas del siglo XVIII decían que el movimiento es una propiedad de la materia. Hoy día podríamos replicarles, en su propio lenguaje, que la materia es una propiedad del movimiento. El concepto de velocidad es tan necesario como el de materia. Puesto que cuando se trata de ondas el mundo no es más que velocidades, deberíamos adoptar nuevamente el lenguaje cartesiano que hacía furor entre las «preciosas» y hablar de «materia sutil»: velocidades relativas mutuamente, cambios de velocidad. De ahí proviene la importancia de los números que miden y representan las velocidades (encontramos aquí una de las intuiciones esenciales de Pitágoras). Allí donde veíamos inmovilidad, podemos ver ahora, utilizando el microscopio electrónico, una carrera. El dogma de un credo budista es verdadero al pie de la letra, científicamente exacto: «todos los compuestos son impermanentes». El mundo es una tempestad ordenada, hoy podemos ver el orden en la tempestad y la tempestad en el orden. Esta tempestad ordenada es además una danza. Si bien la materia puede resolverse en ondas, la luz puede resolverse en minúsculos proyectiles macizos que viajan a 300.000 kilómetros por segundo. Las teorías son lenguajes y las traducciones a veces son posibles: puede suceder que podamos expresar y explicar un mismo fenómeno en el lenguaje de las ondas y en

el de los corpúsculos, igual que podemos expresar y explicar un mismo fenómeno humano en términos de «materialismo histórico» y en términos psicoanalíticos.

En el materialismo histórico, esta hipótesis sólo tiene fuerza organizadora a la escala de las «ciencias del hombre». En cuanto al materialismo no histórico, incluso si nos abstenemos de toda crítica filosófica, debemos comprobar que ya no se aplica a las realidades de la física a partir de determinado nivel. Puede haber una transformación de aquello que llamábamos materia a aquello que, en el mismo lenguaje, llamábamos energía. Los fotones desaparecen o nacen en el seno de un átomo o de una molécula. ¿Es material el fotón o grano de luz? Pregunta ociosa. Es preciso tomar un lenguaje por lo que es, darse cuenta de que el hombre es un inventor de lenguajes. Ondas y corpúsculos aparecen solamente como la imposibilidad momentánea de representarnos las cosas de otro modo. El concepto de objeto está sometido a juicio: no observamos un electrón o un fotón aislado, lo que observamos es la interdependencia de fotones y electrones. El concepto de individuo [7], es decir de partícula indivisible, ya no nos sirve de nada desde el momento en que esos pretendidos individuos son *indiscernibles*. Cada una de las partículas surge de lo inobservable únicamente porque no está sola. El movimiento de las partículas

[7] Cf. Langevin: *La notion de corpuscule et d'atome*.

negativas alrededor de un núcleo positivo, descrito por Niels Bohr, «no es un hecho observable». El hilo conductor verbal sin el cual no se concibe la filosofía de Hegel ni la de Aristóteles, nos falla. Ese lenguaje no está hecho para esto, y sólo podemos violentarlo hasta ciertos límites. Podríamos decir que a partir de un determinado voltaje del pensamiento, este hilo ya no es conductor. Las palabras quedan *achicharradas*. Las matemáticas constituyen un instrumento igualmente riguroso, preciso y resistente. Las mismas combinaciones mentales no pueden dar cuenta del mundo de los indiscernibles y del mundo de los individuos. Desde hace bastante tiempo, desde principios del siglo, *los problemas de escala* están a la orden del día. Si en todo escrito que se refiera implícitamente a una ontología cosista, reemplazamos el concepto cartesiano del objeto inerte, cuando no está movido desde fuera, por un concepto fundado en la relación einsteniana entre masa y energía, muchas proposiciones, y por tanto muchos razonamientos permitidos por éstas, pierden todo sentido. Las «ondas de probabilidad», que son ondas imaginarias, permiten aprehender fenómenos reales.

Si pretendemos pensar de verdad los conceptos, sólo puede quedar del materialismo dialéctico una especie de dinamismo realista. La estructura del mundo aparece móvil. Y todo cuanto vale contra el «materialismo» vale también contra el «idealismo». Toda verdad sólo es verdadera en una determinada escala; en otra escala no es ni ver-

dadera ni falsa, simplemente no penetra, queda fuera. Donde no hay materialismo tampoco puede haber espiritualismo. Es, además, completamente pueril creer que podemos introducir venerables entidades en el vacío que separa las partículas de un mismo átomo o en el que se interpone entre dos de esos «osciladores vibrantes alrededor de posiciones de equilibrio».

No es, pues, sorprendente que el materialismo dialéctico intente constituirse en método científico autónomo de las dificultades insuperables. No hay método de investigación que pueda ser llamado así. Todo lo más es un sistema de exposición que, por otra parte, grave inconveniente, separa de la cosa expuesta. En las obras de algunos sabios que afirman ser marxistas, es un sistema de exposición que intenta pasar por método científico. De donde se deduce que tales sabios, si lo son verdaderamente, pueden ser inconscientemente dialécticos pero no son marxistas en tanto que sabios. Pasteur, sabio cristiano, no expresó sus resultados científicos en términos litúrgicos. Pero esta es la inferioridad *sui generis* de las «religiones seculares»: el sabio marxista, bajo la presión de una colectividad que profesa la religión marxista, se ve obligado a introducir en su obra un equívoco capaz de arrojar sobre esta obra la más grave de las sospechas. Equívoco que puede, por fortuna, no alcanzar el resultado de su investigación, sino que tiende a reforzar la conciencia del grupo al que pertenece el sabio con la gran autoridad que

tiene la ciencia. Y si este abuso de ciencia no proviniera de la psicología del religionario, lo llamaríamos un abuso de confianza. Cualquiera que vaya a buscar la ciencia en los sabios marxistas debe rigurosamente desechar la armadura «materialista dialéctica» que debe interpretar como la presión de un grupo sobre un individuo. Se trata de una obsesión y de una sugestión colectivas a las que el sabio, como individuo, y más aún que cualquier otro, está sometido. El sabio es un órgano cuya función estriba en justificar el grupo a los ojos de este mismo. Igual que el sacerdote mediante sus oficios, el sabio marxista mediante sus fórmulas debe alimentar en los fieles el sentimiento de que el grupo existe, que es fuerte; debe aumentar ese sentimiento de prestigio de su ciencia, de *la Ciencia*. La ciencia moderna se ha constituido prescindiendo de todo presupuesto dogmático cristiano. ¿Se puede «recuperar» en beneficio de nuevos dogmas una ciencia que supo declararse independiente de los antiguos? Los marxistas tienden a resolver el problema sin plantearlo. El sabio marxista es acaso el tipo por excelencia del *justificador*, es decir, del especialista que una sociedad delega para el mantenimiento e incremento de su buena conciencia.

Se trata de una doctrina religiosa que comenzó propagándose en términos de economía política y de filosofía, y que se presenta como ciencia, intentando descaradamente beneficiarse de los esfuerzos de todos aquellos que utilizaron la ciencia para desacreditar a las religiones. Pretendiendo no

menos descaradamente monopolizar el racionalismo, pretende utilizar esta arma para dar el golpe de gracia a las confesiones establecidas. Todo eso le obliga a vivir de un equívoco, *ya que sólo puede existir como religión presentándose como ciencia.* Especulando a la vez sobre la necesidad religiosa y el prestigio científico, desprecia a, o se apropia —la mayor parte de las veces hace ambas cosas— de la «ciencia burguesa». Se trata de una *fe,* de una «adhesión firme del espíritu, subjetivamente tan fuerte como la que constituye la certidumbre, pero incomunicable por demostración» [78]. Pero en este caso la adhesión subjetiva (o mejor intersubjetiva) se presenta disfrazada de demostración, o más exactamente, una serie de demostraciones queda alterada por la presencia de un campo pasional, es desviada como un imán por una corriente.

¿Qué es esta «ciencia» cuyos axiomas son otros tantos gritos de guerra? Los conceptos, aparentemente objetivos, son los símbolos de sentimientos y pasiones cuya fuerza multiplican, dándoles, a los ojos de quienes los experimentan, la solidez, la dureza opaca y neta de las *cosas.*

Asombrarse de que los filósofos y sabios convertidos en caballeros del materialismo dialéctico se hayan vuelto al mismo tiempo sordos a las voces de su filosofía o de su ciencia, es desconocer hechos, que por otra parte son fácilmente observables, de obsesión y sugestión colectivas. «No fal-

[78] Cf. Lalande: *op. cit.*, artículo *Foi.*

sificar —dice Nietzsche [79]— mediante un falso proceso deductivo dialéctico las cosas y los pensamientos a los que hemos llegado por otro camino..., las fuerzas motrices, las valoraciones poderosas permanecen durante mucho tiempo en las profundidades... Yo estoy en guardia contra toda hipocresía científica... en la *exposición*, cuando no corresponde a la génesis de los pensamientos.» ¿Cómo podrían oír este consejo esos individuos sometidos a una presión colectiva demasiado fuerte? Reprochamos acertadamente a los políticos y a los polemistas que llamen dialéctica a su sofística con el fin de intimidar a los ignorantes, ¿pero acaso no pueden citar la autoridad de los «hombres de pensamiento» que son algo más que unos rehenes? Estos últimos no están limpios de la falta de honestidad intelectual, por la que para convencer a toda costa se recurre a este viejo procedimiento: interpretar el mismo fenómeno a veces como obra de Dios, a veces como obra de Satanás. Las mismas acciones que «deshonran el género humano» si se realizan en la Alemania hitleriana, cuando se llevan a cabo en la Rusia estalinista y si escuchamos a aquéllos quedan redimidas, salvadas por los fines cuyos medios parecen ser. Si alegamos la identidad relativa o por lo menos la analogía de los fenómenos, nuestros «justificadores» se atrincheran tras la dialéctica. Al hacerlo no hacen sino volver a dar a la palabra

[79] *Voluntad de poder*, I, Editions Gallimard, página 47.

dialéctica su sentido más vulgar. Sin embargo, hay algo más en su caso. Cuando se agrega a la palabra dialéctica la palabra materialista, el resultado se convierte en el *símbolo* alrededor del cual se realiza el enfrentamiento, a favor o en contra del cual se forman los partidos, igual que en Bizancio se formaban en pro o en contra de la consubstancialidad del Padre y el Hijo. La consubstancialidad del materialismo y la dialéctica apenas si es menos misteriosa que aquélla: se cree que el «materialismo dialéctico» es la llave universal que abre todas las moradas científicas, entrega todos los tesoros al «Hombre». El espíritu de búsqueda y de investigación, el espíritu de verdad y de verificación está minado desde su interior. El pueblo fue, en su profundidad, durante siglos, la reserva inagotable, inestimable de este espíritu.

VIII

EL SIGLO XIX JUZGADO POR EL XX

El concepto de la dialéctica, como «método universal» que se aplica a todo y da cuenta de todo, se encuentra enteramente en Hegel. Con relación a la dialéctica de Hegel, la de Marx peca por *defecto.* Lo que no ha tomado de ella no es solamente negativo, sino también positivo. Marx fue como el ingeniero que aplica los datos teóricos, pero que no sabe aplicar los más fácilmente aplicables. Un método así pretende comprender por generalización el método científico, es decir, no dejar nada fuera de él, pero tampoco tolerar nada heterogéneo. Los marxistas pretenden, pues, establecer, o creen tal vez haberlo establecido, que en lo que llamamos ciencia, y cuyo crédito está firmemente asegurado, se manifiesta este método (y sólo él). Demasiado apresurados para demostrarlo, los que aseguran que este método es lo que pretende ser, y realiza lo que pretende realizar, no han tenido en cuenta las diferencias de escala, plano, nivel y profundidad. Al exponer los resultados científicos en lenguaje «dialéctico» siguiendo

el despótico dictado de dogmas exteriores, han hecho algo en que la fusión, la identificación del pensamiento científico y el pensamiento dialéctico no se ha realizado aún, en que esta fusión es un ideal, conserva las características del ideal, concebido como oposición a lo real, y que es a lo real como una sombra que negara lo que refleja. Si la dialéctica fuera ya lo que ellos quisieran que fuese, en ningún caso podría oponerse ni a la lógica de Aristóteles ni a la de Port-Royal, ni a la lógica inmanente en la formación de la ciencia actual (ésta, en efecto, no se opone a aquéllas, sino que las completa), y la lógica dialéctica debería comportarse de la misma manera con relación a la lógica científica y nunca parecer, ante esta última, como simple sofística. La dialéctica tampoco debería oponerse a la lógica de la ciencia, al pensamiento lógico y experimental, o debería oponerse igual que Newton se opone a la teoría de la relatividad general. Einstein comprende a Newton por generalización. Newton no es más que un caso particular. Newton es verdadero dentro de ciertos límites, que no son límites últimos. Einstein no hace comprender por qué Newton es falso (y no lo es), sino por qué es verdadero. Al adoptar ante determinados datos e hipótesis científicas una actitud hostil y negativa, los seguidores del materialismo dialéctico no hacen más que atestiguar la incapacidad de su doctrina para comprender (en los dos sentidos de la palabra: el sentido corriente y el de Einstein) como caso particular lo que, infiel a la lección de Hegel, pretende superar sin

conservarlo. En el espíritu humano, el pensamiento sintético no puede *reemplazar* al pensamiento analítico; éste sería el tipo de paso no dialéctico. No sólo tiene que haber lugar para los dos «pensamientos», sino que éstos se superponen. Si fuera ya lo que los marxistas pretenden que es, este pensamiento dialéctico debería mediante un movimiento «en espiral» integrar, en capas sucesivas, y en un conjunto cada vez más comprensivo y vasto, todo cuanto hay de válido en el pensamiento humano. Vemos que hoy día los marxistas no hacen nada de eso. En el lenguaje del siglo XVIII, podríamos decir que tienen miedo del «progreso». El hecho es que Marx, muy poco conocido en vida, adoptó una *posición ofensiva* y conquistadora, y que los que hoy se presentan como marxistas se encuentran paradójicamente en *posición defensiva* (si prescindimos de las maniobras de intimidación que conquistan «mediante el sentimiento» a grupos e individuos, de cuyo «sentimiento, todo el mundo lo sabe, no está excluido el terror). A quienes más amenazan hoy día la ciencia (que para ser completamente ella misma necesita un mínimo de libertad) y los francos contactos espirituales es a los marxistas. Son ellos, en definitiva, los que retroceden más allá de Aristóteles, y quienes cubren de símbolos dialécticos una sofística infantil que Boecio no tendría ninguna dificultad en refutar. Son víctimas de las apariencias. En Hegel se observan ya algunos de los orígenes de su error. De las *oposiciones* vividas o comprobadas a las *contradicciones* hay todo el largo camino, tan mag-

níficamente recorrido por Hegel, de lo concreto a lo abstracto, sin que haya el retorno de lo abstracto a lo concreto. De la intuición al sistema hay, en este caso, una irreversible pérdida de substancia, un desperdicio de realidad. Figurada abstractamente en un sistema filosófico, la contradicción dialéctica, en apariencia, *se parece* a los conceptos científicos que sólo lo son *por diferencia con lo vivido.* Los marxistas se engañan con la semejanza y se equivocan. Si no se tiene en cuenta ni un futuro necesariamente problemático ni un ideal que toma el contrapié de lo real, la dialéctica no se asemeja al pensamiento científico, sino al pensamiento filosófico, tomado al nivel de la región profunda y motora en la que comunica con los orígenes mismos de la energía humana, en la que este pensamiento filosófico no es irremediablemente distinto del pensamiento mítico.

La dialéctica, tal como se pone de manifiesto superficialmente en la historia del pensamiento humano [80], es «el arte de discernir, de distinguir y de dividir, en la representación que nos damos, las relaciones de sucesión y las diferencias de momento» [81]. Según Hegel, la dialéctica, tomada en este sentido, no es más que la proyección superficial de una realidad más profunda. Hegel puso de manifiesto que todos los sentidos de la palabra dialéctica «se mantienen». Incluso si aceptamos la

[80] Cf. Hegel: *Lecciones de Historia de la Filosofía.*

[81] Cf. Lalande: *op. cit.*, y Littré.

definición que acabamos de citar, hay *dialéctica* porque hay voluntad de lucidez, voluntad de discernimiento, voluntad de abrazar mediante nuestro poder, de unir, lo que el tiempo dispersa, y a la vez desunir lo que, desde fuera, nos llega unido por una ley que no es la ley de nuestro esfuerzo. Así, el arte de la conversación es el arte de unir y de desunir, de dividir las dificultades y en conjunto de reunir lo que es útil reunir.

Pero la dialéctica —aquí es donde Hegel encuentra a Heráclito— es un movimiento en el tiempo (sólo hay movimiento en el tiempo) que no sería si el hombre no fuera. Lo que da significación moviente a las cosas es el tiempo. Por el tiempo somos, entre los seres y las cosas, a la vez acción y pasión. Así, la dialéctica producto de nuestro pensamiento es una figura en movimiento que da fe de que somos acción y pasión y que en este sentido es un signo de nuestra inserción en el mundo —que podemos ver alternamente como orden y como desorden—, ese mundo que nos comprende y nos atraviesa. Si en este sentido más profundo no hay dialéctica del sujeto sin mundo, tampoco hay dialéctica del mundo sin sujeto. En la medida en que nos entregamos al mundo podemos discernir en él movimientos dialécticos.

Este concepto de dialéctica atestigua la acción y la irrupción del tiempo en nuestro sentimiento del ser. Este concepto sólo adquiere consistencia en un ser que haya experimentado que es *histórico,* en una época que se ha profundizado a sí misma como época.

Nunca es más válida la dialéctica que cuando no intentamos violentarla abstractamente, cuando es una actitud y una aptitud que no introduce ninguna tercera constricción en nuestras relaciones con la cosa misma. De ese modo, al considerar la actividad de nuestro espíritu, encontramos todos los sentidos válidos de la palabra dialéctica que se mantienen entre sí. Una cosa puede ser a la vez ella misma y otra cosa, según el punto de vista, y hay que saber pasar *conscientemente* de un punto de vista a otro. Por ejemplo, tratar los hechos sociales como cosas *y* no tratarlos como cosas, tratarlos como *significados*. Una de estas operaciones sin la otra, sin la posibilidad de recurrir a la otra, conduce al error, es decir, a *la verdad víctima de su límite*. Podemos llamar dialéctica a este paso de un significado a otro. Pero si nos dejamos engañar por el lenguaje, caemos fácilmente en la fantasmagoría: *el espíritu debe ser bastante fuerte para sostener sus palabras.*

Bajo esta perspectiva, las teorías y los sistemas son técnicas intelectuales, instrumentos y medios: pueden aplicarse muy bien, con una aproximación casi perfecta, a terrenos limitados. Pero todo sistema lleva dentro de sí la ilusión de totalidad que lo destruye. Mientras que al querer ser total hace más perceptible su limitación, el sistema no satisface siquiera esta totalidad relativa, esta *totalidad reducida* que es el hombre.

Si rompemos el dogma del materialismo dialéctico y nos remontamos hasta la intuición, a partir y alrededor de la cual pudo edificarse aquel dog-

ma, lo que entonces hallamos es una riqueza, una herencia común de la que no podemos decir que los marxistas tal como son —no tal como deberían ser— sean menos acreedores que los otros. Si psicoanalizamos el materialismo dialéctico percibiremos que el apego al materialismo (cuando todo materialismo como visión del mundo sólo puede ser el pasado) y el hecho de que sólo se alcance un éxito relativo mediante el uso inteligente de la dialéctica captada conscientemente en la destrucción (técnica de la destrucción del capitalismo y del Estado) se deben al papel motor del resentimiento: fuera de las zonas en que el materialismo y la dialéctica sirven al resentimiento, se borran mutuamente. La «construcción socialista» es mucho menos «dialéctica» que la destrucción revolucionaria. Las metafísicas «fijistas» convienen más a las sociedades en vías de estabilización. La dialéctica revolucionaria apunta hacia fuera, sólo sirve más allá de las fronteras del Imperio. La ausencia de una fuerte tradición filosófica autóctona favorece esta provechosa incoherencia. La dialéctica utilizada como sofística hace todo lo demás. Todo lo que fuera de Rusia se rechaza y rebaja es venerado en Rusia (clase dirigente, burocracia, ejército, ceremonias oficiales, culto del jefe y de la jerarquía, abanico muy abierto de los salarios). Ya que, si bien es cierto que todas las burocracias, todos los ejércitos, todas las *élites* no tienen el mismo significado, habría que demostrar que las de Rusia tienen el significado que los comunistas les dan y representan un progreso «socialista» so-

bre el Occidente capitalista. *O bien* la realidad capitalista, de un capitalismo por otra parte en vías de transformación, da más oportunidades a esas aspiraciones socialistas, o *bien* la realización del socialismo es la más dolorosa de las contradicciones infligidas al ideal socialista. A lo que los viejos marxistas occidentales replican siempre que el socialismo deseado y previsto por Marx está en función de un «elevado nivel de desarrollo de las fuerzas productoras». Cuando, por el contrario, este nivel es bajo, sólo puede tratarse, según ellos, de una «revolución burguesa», aunque esté hecha por «socialistas».

Una sombra inmensa se levantó y marchaba tras los pasos de los soldados de la Revolución francesa. Esta sombra era la de Heráclito. Los hombres más profundos de entonces la vieron, pero acaso ninguno la vio mejor que Hegel. El Tiempo es a la vez lo irreparable en marcha y la promesa ineluctable de nuevos nacimientos. Hegel se dio cuenta del carácter «motor» de los antagonismos: ni el pensamiento crítico de los revolucionarios del siglo XVIII, ni el pensamiento político conservador de los contrarrevolucionarios, que Burke puso en marcha, fueron vanos. Esto lo vio Hegel profundamente. Tan profundamente como para justificar todo lo que comprendió. Nada ha sido en vano. Después de la gran muda de Europa, el hombre occidental se encontró en una altura. Por primera vez la historia universal se extendía a sus pies. Pero muchas regiones estaban

cubiertas por un velo de brumas y nubes. Desde Hegel hasta nosotros, muchas brumas se han desvanecido, muchas nubes se han disipado, el paisaje es muy distinto. El gigantesco duelo entre los hombres del «derecho natural» y los del «derecho positivo» representa en el escenario del mundo una gran contradicción creadora. Ante el tribunal universal, Hegel declara que la solución de este duelo no puede ni debe ser la victoria de uno de los dos luchadores mediante la aniquilación del otro: la solución de la antinomia es *lo nuevo*, la solución es una invención o un descubrimiento que no sería, ni sería lo que es, si los dos términos y su oposición no hubieran existido. El ecléctico comprende que hay que conservar los dos términos, pero no comprende que hay que conservar la oposición, y por eso el ecléctico no es nada, por eso Cousin, que se creía discípulo de Hegel, no lo era. La percepción de la actual caducidad del marxismo se obtiene mediante la correcta aplicación de la dialéctica; hemos visto cómo en el plano científico, más superficial, se llega al mismo resultado exactamente. Por ser el movimiento dialéctico histórico por naturaleza, volatiliza todo presupuesto dogmático (no hablo de la intuición misma que el aparato dogmático protege y asfixia a la vez). El tercer término no es una operación concebible por analogía con las operaciones matemáticas: es una creación. Vemos que las ideas de problema y solución no son sino una representación mecánica de lo que ahora tratamos. El advenimiento de una realidad histórica nueva no es me-

nos la solución de un problema que la aparición de una nueva especie animal. Pero considerando una nueva especie animal como una solución, podemos partir de ahí para utilizar el entendimiento y captar mejor las leyes de crecimiento y funcionamiento de esta especie, los pulmones como respuesta a la necesidad de tener que vivir en el aire, las branquias como respuesta a la necesidad de tener que vivir en el agua.

La intrusión de lo «dialéctico» en lo «científico» sólo puede ser una intrusión dogmática. En este caso, si el resultado obtenido es científico, sólo puede serlo independientemente de aquella intrusión, a pesar de ella. Entonces la dialéctica *deseada* no es más que psitacismo o sofisma involuntario.

Primacía de lo económico, principio anticientífico: se niega que lo económico pueda ser nunca la especificación de una realidad más general (la fuerza de un conquistador, por ejemplo, uno de cuyos móviles es precisamente una inferioridad económica, determina transformaciones económicas; además, lo no económico «condiciona» lo económico, como lo económico «condiciona» lo no económico).

A decir verdad, además, cuando distinguimos lo económico para separarlo de todo lo demás, «hipostasiamos» en diferencias substanciales una división analítica abstracta cómoda e incluso necesaria: la realidad humana es económica (en este sentido preciso) y también otra cosa. Lo económico y lo no económico no son más que dos *visiones*

—y la visión depende del *punto de vista*— de *una* realidad. Estas distinciones son necesarias, pero no más, hoy día, de lo que lo es la conciencia de la relatividad de estas distinciones. Como ya hemos dicho, el devenir histórico no «crece» de abajo arriba, de la economía a la «ideología»; el arte y la religión son *contemporáneos* de los primeros esfuerzos de la economía. Aunque el peso específico de la economía pueda parecernos desde nuestro punto de vista determinante (o más determinante), no por eso deja de haber menos interdependencia general, dependencia mutua, acción recíproca. Esta última concepción lleva la marca de nuestra flaqueza: se trata de una realidad que *deviene* y sobre la que no podemos tener visiones sucesivas, lo que hace que en cierto sentido, cuando oponemos lo económico a lo «ideológico» (por usar términos marxistas), oponemos, aprovechándonos de que sólo pueden ser distintos en el tiempo, diferentes *momentos* de nuestra representación, momentos que en realidad se suponen, ya que sólo son momentos por nuestra representación. Es este sentido que sólo puede haber historia verdadera siendo total en su *intención*, en su *objetivo*. La historia intenta aprehender una época en bloque. La limitación de nuestros medios hace que este esfuerzo conduzca a una selección de lo dado, a una especie de *antología de la realidad*. Pero el arte del historiador, esta selección de lo «más significativo», si bien desde un punto de vista de la aprehensión de la totalidad de la realidad en una época dada (para Leibniz éste sería el

punto de vista de Dios) fracasa, ya que su objetivo es más que humano, es también, como dice Baudelaire, «el mejor testimonio» de un éxito a través del fracaso, lo cual emparenta la historia con el arte. La historia es el arte de elegir y de presentar lo que se ha elegido. La historia es relativa al historiador y a su tiempo, pero si el historiador es un hombre profundo, como Tucídides, a pesar de las lagunas que se puedan descubrir después, algo queda de lo que no se podrá ya prescindir. Hasta ahora el historiador de la guerra del Peloponeso, o el sociólogo que estudia el apogeo y la decadencia de la *polis*, son tributarios de Tucídides.

Es preciso darse cuenta del «movilismo relativista» que entraña necesariamente todo intento de sociología *histórica* y *comprensiva*. Cuanto *más* consciente sea esta implicación, *menos* causa de error será. En la perspectiva en que nos hallamos, no podemos esperar más que *reducir* la parte de error. Si, por el contrario, *rechazamos* este elemento, el mismo estropea desde el interior la actividad del espíritu; a causa de él llega a sufrir el ejercicio mismo del entendimiento. Este movilismo y este perspectivismo, una vez pensados, conducen el espíritu al *movimiento inverso,* que es como el *retorno* de este *ir;* y observamos el *paso de figuras de conjunto* que no se repiten, sino que tienen bastantes analogías de forma para que pueda ser fructífero compararlas. Después de tomar cierta perspectiva (la diferencia de época nos da esta perspectiva sin que tengamos necesidad de tomarla), si consideramos el torrente del devenir,

observamos la formación, como por transparencia, de figuras de conjunto. Algunas de esas figuras, sin repetir en absoluto el mismo modelo, sin que sean por nada superponibles, se parecen lo bastante para que podamos decir que son análogas y podamos verlas subir y separarse del hormigueo de los hechos históricos, de ese borbollón incoercible de su diversidad monótona que cada una de ellas domina. Podemos intentar la determinación de ciertas constantes morfológicas en el nacimiento, crecimiento y decadencia de diversos grupos humanos, de diversas «unidades culturales» (con menos precisión se dice civilizaciones; puede llamárselas así a condición de saber perfectamente de qué estamos hablando). El «tipo» así separado no es histórico. Por haber sido obtenido por comparación, difiere de cada una de las «configuraciones históricas concretas» a las que debe algo y, en la medida precisamente en que puede aclarar todas las demás, es imposible reducirlo a ninguna en particular. El paso de esas figuras de conjunto es, ya lo hemos dicho, una especie de *segunda oscilación del espíritu*, siendo la primera el movilismo relativista. A cierta distancia, el orden se nos presenta en el devenir como una «configuración» inherente al mismo devenir. En esas «configuraciones» están *representados todos* los factores que componen una civilización que podemos aislar por el análisis.

Pero *también* podemos considerar como figuras de conjunto las diversas «economías», haciendo abstracción de su contexto histórico, y compararlas. Siempre y cuando no perdamos de vista lo que

hacemos y no creamos hacer otra cosa, esas gestiones no son en absoluto inútiles. Debemos también tener en cuenta los «tipos generales» como la comunidad orgánica (*Gemeinschaft*) fundada solamente en la sangre (nómadas) o en la sangre y la tierra (sedentarios); la *sociedad* en la que las relaciones fundadas en el intercambio, el comercio y el contrato quedan en segundo plano o, en todo caso, permiten discernir mejor parte de las demás relaciones humanas (es la *Gesellschaft* de la segunda mitad del siglo XIX, más perceptible en aquella época en Inglaterra que en cualquier otra parte) en donde se baña el pensamiento del Marx economista. Un tercer «tipo general» es el que permite pensar bajo una misma categoría las diversas variedades de *Bund*[α]. Esos «tipos» son sólo los más generales. Desde ellos a las realidades históricas concretas, se escalona una jerarquía de tipos cada vez más concretos (iglesia, ejército, secta, sociedades secretas, etc.) que se multiplican y adquieren vida a medida que uno se acerca a los hechos. *De uno a otro, de grado en grado, de arriba abajo y de abajo arriba, tipos generales, figuras de conjunto se iluminan recíprocamente en sentido vertical.* No son más que «tipos» que dan forma a nuestra percepción de la historia, pero cuyo movimiento no proviene de que se comportarían como ideas en un entendimiento divino. Nos sirven para distinguir lo que se mueve: *el valor de*

[α] Cf. *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. París, 1946.

su fijeza relativa proviene de que nos permiten aprehender el movimiento. Su elaboración está presidida por la voluntad de orden, de claridad y de distinción, mientras que el sentimiento dialéctico de la historia preside —pero desde un segundo plano— su utilización. Ya que esos «tipos» sólo son puros y limpios fuera del tiempo. Las figuras que a su vez nos ayudan a dibujar en la historia concreta son «mixtas», formas «impuras», formas «de transición», formas «anormales». (Sólo puede haber monstruos mediante la intervención de la idea reguladora de lo *normal*). Además nuestro discernimiento de lo singular, del individuo, supone un discernimiento, en el fondo, de la especie. La especie nos ayuda a situar al individuo, a lo singular, y no hay existencia fuera de él. No obstante, también es cierto decir que ningún individuo importa a la especie y que a la especie no le afecta (al contrario) la sucesiva retirada de los individuos que la componen. Hay una *participación dialéctica* de la especie y el individuo: cada término separado del otro se desvanece. Vemos claramente en qué sentido esas figuras de conjunto pueden ser consideradas no como científicas, sino como «filosóficas». Vemos también en qué sentido las ciencias humanas (por oposición a las ciencias «naturales») son imposibles sin ese recurso. Algunas de las ideas más fecundas de Hegel (por ejemplo: las relaciones entre dueño y esclavo, entre la virtud y el curso del mundo, entre el pensamiento y su realización, etc.) no dejan de tener analogía con esas «figuras de conjunto» y esos «tipos gene-

rales» hoy día necesarios a las ciencias del hombre. También aclaran períodos, «historias», acontecimientos, cambios en el mundo, y tampoco pueden ser reducidas a la historia pura y simple. En cuanto se intenta hacerlo, aparece el error en ellas, resultan falsas en relación con toda la historia real, así como es falso lo simple en relación con lo complejo. Unas y otras nos sirven no sólo para percibir, sino también para actuar dentro del elemento histórico, es decir, para *hacer la historia,* y en este caso debemos tomar la expresión en los dos sentidos, el del historiador y el del político. Nos sirven para todo eso, incluso si debemos superarlas, y gracias a que deben ser superadas. De ese modo, la física ha podido engrandecerse gracias a los postulados, gracias a las «posiciones de partida», que después ha puesto en tela de juicio o ha rechazado. Las destruye, pero la han fundado. (Una dialéctica así es inmanente a la historia del pensamiento científico.)

Marx parte de grandes divisiones de la historia que considera como dadas: esclavitud, feudalismo, capitalismo (los marxistas añaden un régimen «futuro», el socialismo). Para Marx, como para Condorcet (y en seguida diremos las diferencias que hay entre ellos), existe *un* progreso situado en el interior de cierta historia que para Marx, como para Condorcet, es la Historia. Pascal fue el primero en expresar la idea de ese progreso [63]. Es

[63] Fragmento del *Tratado del vacío.*

una visión del espíritu a la que Pascal está seguro que las cosas se doblegan. Con Condorcet, que considera diez épocas en el desarrollo del espíritu humano, descendemos más cerca de la Historia. Esta Historia es una y la misma. Se trata de un «boceto de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano», y a pesar de las diferencias de época, aquella Historia no es menos *una* que este «Espíritu». Aparentemente, en Hegel encontramos más diversidad. En Hegel se captan, se *piensan* profundas diferencias entre épocas, entre pueblos, las cuales están pensadas con una perspectiva mucho más compleja y amplia a la vez. El Espíritu sólo es (su ser es un devenir) encarnándose, y cada una de sus encarnaciones manifiesta una vocación propia: un pueblo, una historia, es una voz única, aportan un mensaje que les es propio. Un pueblo jamás encarna exactamente lo que ha encarnado ya un pueblo del pasado. En este sentido cada uno es irreemplazable. Pero aunque sea ya incomparablemente más histórica, se trata de una historia del *Espíritu*. El espíritu es (por así decir) lo que preexistía a ese pueblo bajo otra forma, y lo que sobrevivirá a él bajo otra forma también. (Prescindimos aquí de la dialéctica de esos «momentos» del espíritu en Hegel y de lo que representan unos *en relación* con los otros). La Historia es la historia del Espíritu, es, pues, una, aunque exteriormente aparezca como la recensión de una diversidad —es la Historia—. La Historia es consubstancial al Espíritu, el Espíritu aparece bajo la forma de encarnaciones sucesivas,

es inmanente a la Historia, como (para Hegel) el infinito es inmanente a lo finito. La Historia es la revelación progresiva del Espíritu: con el tiempo que pasa, la Historia crece en valor y dignidad —del espíritu inmediato, el primer momento, al Espíritu que «se hace él mismo»: mundo asiático y despótico, mundo griego de la ciudad, mundo romano del imperio, mundo cristiano y «germánico», esos mundos, por ser pensados por Hegel, valen más que los otros, los mundos negligidos. Dentro de cada uno de esos «mundos», también ciertos «momentos» valen más que los demás y también son dignos de ser «pensados»: porque igual que los otros mundos, los otros «momentos» de los mundos elegidos nos enseñan menos acerca del «Espíritu». De ese modo, Hegel compone una «dialéctica» de la Historia, una «dialéctica» del Espíritu en la Historia, con los «momentos» que le han impresionado más, los momentos dignos de convertirse en «momento» en el sentido hegeliano de la palabra. En cada uno de esos «momentos» el espíritu ha superado un nuevo grado de su curso. De igual modo todas las religiones particulares pueden ser consideradas como etapas de la realización de la Religión, todas las filosofías particulares pueden ser consideradas como etapas de la realización de la Filosofía. En este sentido, la filosofía es inmanente a la historia de la filosofía. El saber y la historia del saber están entonces unidas por un lazo que hasta nosotros no se romperá. Pero Hegel confiere a los momentos que le han impresionado, y que ha pensado, la dignidad ló-

gica. Y según él en este caso no hay diferencia entre lo lógico y lo ontológico. Hegel no da esta dignidad sino a los acontecimientos dignos de ser «pensados», a los demás los deja en las tinieblas exteriores, todo lo más no son sino acontecimientos sin jamás llegar a ser «momentos». *Hegel parece no tener en cuenta que podría hacerse otra elección.*

Para Marx, hay el modo de producción «asiático», el modo de producción «antiguo», «el» feudalismo, «el» capitalismo. No considera la historia desde lo alto como Hegel, sino que realiza la «anatomía de la sociedad», sobre todo la del paso de las relaciones feudales de la propiedad a las relaciones capitalistas. Marx proyecta una luz muy viva sobre el desarrollo de las relaciones capitalistas, es decir, sobre todo lo que, en la enseñanza universitaria francesa, se denomina la «época moderna». *El capital* es, en resumen, uno de los mejores libros de «historia moderna» que se pueden leer, acaso el mejor.

Pero para nosotros hay «esclavitudes», «feudalismos» y «capitalismos», cada uno con su historia, que han cambiado profundamente en el curso de esta historia, y que cada uno, en el curso de cada historia, llega a diferir de sí mismo tanto o casi tanto como difiere de los demás.

Podemos comparar entre ellos [64], luego cada uno consigo mismo, los regímenes «esclavistas» del Egipto faraónico, del mundo griego, de las co-

[64] Y sólo se trata de ejemplos.

lonias occidentales de América del Norte y de las Antillas, los feudalismos de la antigua China, del Japón, los feudalismos homéricos, radjputa, occidental, musulmán, los fenómenos marítimos y comerciales del Mediterráneo semítico y griego, del mundo romano, del mundo occidental —Italia, Europa occidental, Inglaterra— y todos los regímenes en los que el comercio y la industria actúan sobre la política hasta llegar a parecer completamente determinantes. A partir de esta perspectiva también serían posibles varios «socialismos»... El evolucionismo histórico de Marx está marcado por el siglo XIX, hay en él incluso un retroceso con respecto a Hegel. Si el espíritu se encarna en grandes pueblos que ocupan sucesivamente la escena histórica (según nos dice el privilegiado espectador Hegel) y si sabemos adónde conduce todo eso, si estamos de algún modo tranquilizados por el final, con gran indignación de esos pensadores subjetivos, de esos «existentes» [u] que son unos «historicistas» estrictos y profundos en los que la historia cede el paso a la historicidad, *por lo menos el Espíritu está diversificado en destinos diferentes, irreductibles.* Para Marx, unilineal, esta evolución progresiva sólo comprende una civilización, o más exactamente una línea de civilizaciones. Igual que esos programas escolares que, cuando yo era pequeño, no estaban aún suficientemente se-

[u] Cf. las célebres diatribas de Kierkegaard entre el «sistema» y entre lo que es «histórico-mundial»: *Post-scriptum a las migajas filosóficas.* París, 1941, traducción Paul Petit.

parados del siglo XIX y clasificaban todo lo que teníamos que aprender bajo los epígrafes de Antigüedad, Edad Media y (con la transición del Renacimiento humanista y la Reforma) Epoca Moderna. Incluso si pretendemos tener en cuenta estas divisiones (no soy el único que encuentra que hoy día no son precisamente cómodas), ¿acaso no habría unas «Antigüedad», unas «Edad Media» y unas «Epoca Moderna» (en el seno de cada *unidad de cultura* o *civilización*)? Por otra parte, en cuanto pronunciamos las palabras, los compartimientos estallan. En el seno de las diferentes unidades consideradas, no existe una concordancia tan estrecha y simple, y las épocas en que se subdividirían no serían sino abstracciones poco cómodas. Existen variantes en el modo en que se realiza el paso de una «época» a otra. Sólo se pueden comparar los «devenires» en la medida en que nos demos cuenta de las diferencias. Lo *mismo* y lo *otro* se suponen. La idea de una pluralidad en la que el espíritu encuentra las figuras de conjunto es un pensamiento del siglo XX. Marx se sitúa en el seno de una filiación de culturas (mundo grecorromano y sus bordes «asiáticos», feudalismo, capitalismo) y se comporta, prácticamente, como si no hubiera otra que ésta, parecido en eso a la mayoría de sus adversarios «burgueses». Es *la Civilización*. Pero hay otras culturas que han llegado, en otras direcciones, mucho más lejos que la de Manchester. Marx postula, a pesar de los «retrocesos» a los que ya el siglo XVIII y Condorcet eran sensibles, una especie de progreso en el seno de

esta unidad única, en el seno de «la civilización»: la prosecución, según él, después de una crisis o de un retroceso aparente, ocurre siempre en un nivel más elevado (es irremediable pensar en la «realización progresiva del Espíritu). No se trata de civilizaciones que, como habían presentido los románticos antes que él, están sometidas al nacimiento, crecimiento y decadencia, y que pueden, además, como los individuos, desaparecer sin haber cumplido su misión, posibilidad de la que Hegel —acaso dolorosamente— había tenido conciencia, y que parece esfumarse ante sus ojos a medida que avanza en su propio destino y se *cumple*. La historia humana, como historia de culturas sucesivas que muchas veces se diferencian unas a partir de las otras, nos muestra a veces sociedades cuya propia evolución ha quedado detenida por un choque exterior. Si este choque no se hubiera producido, habrían podido seguir evolucionando. Pero, desde aquel momento, empieza *otra historia,* y a esta otra historia aquellas sociedades sólo aportan algunos componentes, que pronto se vuelven irreconocibles. La nueva historia les debe muchas cosas, pero se trata también de pérdidas irreparables. Las «guerras mundiales» de hoy acaso tengan una función de destrucción y renovación análoga a la de los *Völkerwanderungen* del pasado. Los partidarios del «progreso» ven, en definitiva, en la historia una especie de *capitalización,* mientras que también está hecha de *liquidaciones* y de *cambios de dirección.*

Claro que la comparación entre las civilizacio-

nes y los individuos vivos, los animales superiores, no extrae su forma del mismo contenido y sólo logra mantener éste en aquélla obligándole desde el exterior. A nuestros ojos de hoy aparece un defecto común a Hegel a Marx y a nuestros «manuales de historia». Este defecto en el seno de cada una de esas tres perspectivas difiere de lo que es en las otras dos. Gracias a los arqueólogos, lingüistas, etnógrafos e historiadores somos capaces hoy de discernir, a pesar de las incertidumbres y las zonas oscuras, muchas cosas a través de esas partes de la historia universal que no aparecen en absoluto representadas en Marx y en Hegel (cabría sostener, con mucho ingenio, que sí lo están en Hegel; y entonces deberíamos considerar su obra muchas veces oscura, como una biblia y encontrar en ella todo. Alain solía decir que con tal de leer los autores con bastante piedad, se podía encontrar siempre en ellos todo). La admiración que sentimos por Hegel no disipa nuestra impresión de arbitrariedad que proviene de nuestro contacto con la *Fenomenología* o con las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. ¿Qué es lo que hace que todo cuanto en la *Fenomenología* Hegel destaca del siglo XVIII tenga un valor mucho mayor y más universal que el resto? ¿Cuál es el secreto de esta arbitraria selección? Este secreto reside en la naturaleza y en la posición del observador. Los pueblos aparecen sucesivamente en el primer plano del escenario histórico. ¿Pero quién contempla el espectáculo? Hegel. Ahora bien, para Hegel, el espectáculo no es relativo al espectador, sino que

es relativo al Espíritu, y el espectador es el Espíritu mismo consciente finalmente de sí mismo. Todo ocurre como si Hegel —y la observación vale *a fortiori* para Marx— tuviera cierta noción de la relatividad de todas las situaciones excepto de la suya. Hegel «se toma» como un observador privilegiado, pero no, según nosotros, como un observador privilegiado completamente (utilizando su lenguaje) «consciente de sí mismo». Comprendemos la perspectiva de Hegel y la de Marx, nos parecen necesarias como perspectivas de Hegel y de Marx; igual que Hegel, somos prisioneros, podríamos decir, de una posición, o sea, de una situación y de una época, pero sabemos que somos prisioneros y por eso sólo podemos presentar nuestra perspectiva como una perspectiva. Sin duda, pensamos subjetivamente que «tenemos razón» (si no, no escribiríamos). Pero también conocemos eso, lo llamamos «la ilusión del observador», lo cual no es más que la exclusión de un número indefinido de perspectivas en beneficio de una perspectiva única. Sólo hay perspectiva única excluyendo las demás, la realidad puede ser considerada como una elección entre varias posibles. Y esta perspectiva única sólo es, por así decir, el reflejo de nuestra limitación. Pero aunque hayamos alcanzado el sentido de lo relativo, no por eso hemos perdido el deseo de lo absoluto: las coordenadas del hombre de hoy se encuentran en este *punto trágico*. La ilusión del observador es en Hegel (más que en Marx) también una *ilusión de acabamiento*. Pero en los marxistas queda algo de

este tipo de ilusión (como hoy día se dice «dentro del marxismo»). ¡Qué pobre y endeble es su perspectiva! ¡Qué debilidad de imaginación histórica! Capitalismo, socialismo. Esos marxistas manifiestan inconscientemente la tendencia de ese mundo a convertirse en homogéneo, pero no son solos en manifestarla. Esta homogeneización puede tener lugar de varias maneras. Los estalinistas sólo quieren ver una, fuera de la cual anuncian a gritos el «caos» y la «barbarie». Los gritos tienen en este caso más sentido que las palabras gritadas.

Sabemos que la Razón hegeliana actúa igual que la Providencia de Vico. Los hombres hacen otra cosa que lo que intentan o desean conscientemente hacer, y el resultado de todas estas acciones forma una figura en la que ninguno de ellos reconocería su proyecto. La sucesión de las culturas se realiza mediante estos «engaños de la Razón». El resultado es comparable a la obra de arte, que no se parece a la idea de la que el artista podría creer que es la realización (esa «idea», por otra parte, es exactamente nada). Si entre una obra y una «idea» hay absolutamente la misma relación que entre un monumento y el proyecto arquitectónico que realiza, no es una obra de arte, ya que el arte inherente a la realidad sólo interviene, podríamos decir, en la realización. Podemos percibir esta dialéctica incluso si no tenemos en cuenta la hipótesis de Vico ni la de Hegel. Esto es lo que Marx creyó hacer, pero esta especie de realización del bien que en definitiva nos propone, ¿es de verdad tan diferente de una realización del Espíritu?